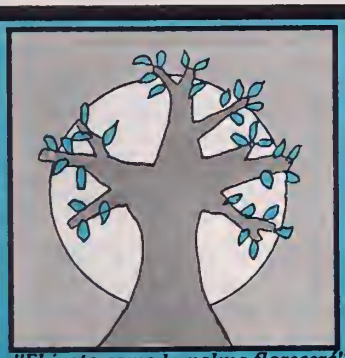
LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2631depa

ISSN 1016-9857



"El justo como la palma florecerá"

PASOS

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Cosejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
helio Gallardo
Elsa Tamez
Marysc Brisson
Arnoldo Mora

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Wim Dierckxsens • Frei Betto

Edición Gráfica
Carlos Aguilar

Correción
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíer 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Globalización, reforma del Estado y sector campesino 1
Helio Gallardo
• Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas 14
Charles Tilly
• Apuntes para una teología de la tierra 24
Roy H. May

GLOBALIZACION, REFORMA DEL ESTADO Y SECTOR CAMPESINO *

Helio Gallardo

1. Sobre el diagnóstico de la situación

Cuando los compañeros del Consejo Campesino Justicia y Desarrollo me invitaron a este encuentro, hicieron mucho hincapié en que deseaban discutir conmigo alternativas y en que no me detuviese demasiado en el diagnóstico. Que de alguna manera ya todos sabían lo que estaba pasando y que era más bien una ocasión para presentar propuestas, formas de salir adelante que fuesen viables para el sector campesino.

*Presentación en el 1er. Congreso Nacional Campesino, 15-XII-1995. La exposición ha sido reconfigurada de acuerdo a la discusión suscitada en el evento.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1996

Nº 63
ENERO
FEBRERO

Pese a su petición, sin embargo, voy a demorarme un momento en el diagnóstico. Esto porque no todo el mundo coincide en lo que estamos viviendo, en lo que se está viviendo en Costa Rica en este momento. La comprensión de lo que se vive es decisiva para entender las alternativas y, en particular, su carácter, su alcance. Y el diagnóstico suele ser muy diverso. Y tal vez lo que proponga más adelante no se comprendería adecuadamente si no aclaro, aunque sea a grandes rasgos, mi opinión ante lo que se está viviendo y sus alcances para el sector campesino.

Que el diagnóstico puede ser muy diverso y hasta encontrado, lo ejemplifica el material de este libro, importante por las instituciones que lo respaldan [1], aunque muchas de sus opiniones puedan ser consideradas débiles, insuficientes o erróneas por los campesinos. El libro tiene como título *Libre Comercio, Integración y Agricultura en Centroamérica*, y uno de sus expositores, el señor Marvin Taylor, que es Director de Investigaciones Económicas del Banco Centroamericano de Integración Económica, un alto funcionario, por lo tanto, nos dice, en lo que nos importa:

> El nuevo modelo de apertura se ha esbozado a través de la figura de un tren que es necesario abordar rápidamente para no perderlo. No obstante la pregunta correcta, en términos del esquema planteado, sería ¿hacia dónde llevamos el tren? Lo cierto es que los países del área son actores directos del proceso. Tenemos una capacidad para maniobrar el tren, para construir los rieles y determinar su destino. La idea, entonces, es no limitarse a observar el modelo, sino a definir el destino sobre la base de qué clase de Centroamérica queremos construir para el mañana.// En este sentido, es una obligación luchar por una Centroamérica posible, y no desgastarse en la creación de la Centroamérica ideal. El sentido es que resulta necesario actuar en forma pragmática, es necesario hacerlo sobre bases prácticas [2].

No se asusten, no volveré a realizar citas. Ni menos de esta extensión. De la estimación del señor Taylor, me interesan sólo dos aspectos, dos cuestiones directas:

—¿estamos en control de este tren?, y
—la necesidad de actuar en forma pragmática, por oposición a un enfoque que el señor Taylor llama "ideal".

a) Respecto de la primera cuestión, mi opinión es que no, no estamos en control. No le podemos dar carácter al tren, ni tampoco decidir su sentido. Y esto que es válido para el conjunto de la economía de cada sociedad centroamericana es particularmente válido para el sector campesino. Los campesinos centroamericanos y costarricenses no están en control de este tren ni pueden, hoy, decidir su sentido. Estoy seguro que ustedes viven, día a día, esta ausencia de control.

b) En el segundo aspecto, en esto de actuar solamente en forma pragmática —que es una palabra elegante, filosófica, para decir "práctico" y "útil"—, mi opinión es también negativa. Lo que resulta imprescindible es proceder de inmediato en forma pragmática, para sobrevivir, pero también proceder con criterios éticos y políticos de largo alcance, estratégicos. Luego, la cuestión no es sólo pragmática, ni técnica, sino que política.

Entonces, sobre el diagnóstico de lo que se vive encontramos grandes diferencias. El señor Taylor dice: estamos en control. Yo sostengo que las economías centroamericanas, y en particular su segmento campesino, no están en control. El señor Taylor, quien les recuerdo, es un funcionario importante, dice: hay que ser práctico-utilitario, realista, y dejarse de sueños. Mi opinión es que, desde luego, hay que ser práctico-utilitario, porque de eso depende la sobrevivencia y este es tiempo de sobrevivencias, pero no basta este utilitarismo de corto plazo, inmediatista, sino que es tiempo también de afirmar y levantar valores éticos y políticos estratégicos. *Es tiempo de utopías.* Entre otras cosas porque para el campesino sólo sobrevivir, en el mediano y largo plazo es el suicidio. Y es porque existen diagnósticos tan diferentes como los que he contrastado, que me siento en la obligación de decir algo sobre la globalización y su alcance sobre lo que llamamos reforma del Estado.

2. Una imagen sobre la globalización

Ustedes pueden imaginarse perfectamente al compañero que está aquí a mi derecha como ejecutivo de una gran transnacional. Su nacionalidad no importa. Puede ser suizo, japonés, hondureño, boliviano o costarricense. Lo que interesa es que hoy él está aquí, en su oficina de alto ejecutivo, y en las pantallas de los diversos artefactos informáticos que están en su escritorio o a su alrededor, con sólo unos golpes de teclado, aparecen noticias de cualquier parte del mundo sobre recursos naturales, situaciones financieras, existencia y carácter de la fuerza de trabajo, disponibilidad campesina, acceso a mercados, legislación laboral, etc. Y con otros golpes de teclado este ejecutivo puede combinar esta información variada y obtener un panorama respecto de en qué parte del mundo él puede depositar inversión de modo de obtener máximas ganancias para la empresa que representa. Un golpe de teclado, y su capital especulativo va hacia Hong Kong, otro golpe, y su tecnología aterriza en San Carlos de Costa Rica, otro golpe, y una parte de su capital productivo se queda en Honduras.

Lo que hace este ejecutivo nunca pudo hacerse antes. Hoy es posible —dentro de la abstracción de esta imagen— gracias a la revolución en las comunicaciones, a la informática, a la miniaturización, a los nuevos materiales, es decir a las tecnologías de punta. Lo que él hace es el fundamento de la globalización: invierte su capital en el punto del planeta donde obtendrá la mayor rentabilidad. La globalización tiene como referencia transformar el planeta en puntos de inversión privilegiada. El sueño de Marco Polo, un comerciante y explorador que vivió entre los siglos XIII y XIV: comerciar con todo el mundo desde su

[1] Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), Asociación de Institutos de Investigación Económica y Social de la Cuenca del Caribe (IESCARIBE) y la Federación de Entidades Privadas de Centroamérica y Panamá (FEDEPRICAP).

[2] M. Taylor: *La Agricultura Centroamericana en el Contexto de la Liberalización*, pág. 61.

escritorio, con información fidedigna y sin temor a los piratas ni a los señores feudales ni a las guerras, y asegurando las más altas ganancias. De modo que la globalización es esta realización, gracias a las tecnologías de punta, del sueño del veneciano Marco Polo [3].

Supongamos que nuestro compañero ejecutivo de esta transnacional no invierte o no realiza las acciones (porque no siempre se trata de inversiones) que maximizarían, le darían la máxima ganancia, a su capital. Es sencillo: un par de meses después, en la primera Junta de Accionistas le exigirían la renuncia, lo despedirían. Y lo despedirían no sólo por su ineficacia, sino porque con ella ha deteriorado la competitividad de la transnacional ante sus rivales, ha debilitado a la empresa. De modo que nuestro compañero aquí está ante un imperativo: tiene la posibilidad material de maximizar planetariamente las ganancias y tiene la obligación corporativa de hacerlo. No tiene alternativa. Así que el compañero hace su juego.

Al hacer su juego, que consiste en ponerle precio a todo en todo el planeta, puede encontrar dificultades. En ciertas áreas o países los recursos naturales podrían estar bajo tutela del Estado y no se tiene libre acceso a ellos. En otros, una legislación social encarece la fuerza de trabajo por sobre la lógica del mercado. Más acá o más allá el Estado proporciona salud y educación por encima de la capacidad de pago de la población. Para poder hacer esto, el Estado capta impuestos (castiga las importaciones, y los flujos de capital, por ejemplo), hace negocios y se reserva campos empresariales y se endeuda de modo que los Marco Polo actuales no pueden prosperar o prosperan menos y, sobre todo, los flujos comerciales, mercantiles, se ven obstaculizados, golpeados, como si todavía existieran bandoleros y piratas y señores feudales. Entonces, si el Estado impide o dificulta el libre tráfico de las diversas mercancías, entonces el Estado debe cambiar. Vista así, la "reforma del Estado" no es algo que venga del genio del señor presidente Rafael Calderón o del señor presidente José Figueres, o de su voluntad, sino que es un efecto objetivo de la globalización. El Estado, en los países de la periferia, debe ser transformado y adaptado a las necesidades del nuevo comercio mundial. Estamos ante un proceso inevitable e irreversible, no porque sea fatal, sino porque no existen en la actualidad fuerzas sociales capaces de enfrentar y resistir global y exitosamente estos procesos.

La reforma del Estado se torna algo todavía más obvio si en el período inmediatamente anterior el esquema económico era el de "industrialización substitutiva de importaciones" o de desarrollo hacia adentro, con fuerte protagonismo estatal y proteccionista. El nuevo modelo es lo que los chilenos llaman "de acumulación orientado a la exportación" y el protagonista es aquí el mercado mundial. Insertarse en el mercado mundial, ocupar un nicho en él, ser parte activa del mercado mundial, es lo que da rentabilidad. Con otra imagen: en el modelo de substitución de importaciones los trabajadores consumen lo que producen. En el modelo que con alguna comodidad llamamos "neoliberal", los trabajadores ya no consumen lo que producen. Y esto posee efectos tanto para los campesinos como para el Estado.

[3] Sus coetáneos llamaron a Marco Polo, *Marco Millioni* (el millonario Marcos) y a su palacio, *corte dei Millioni* (corte de los millonarios). Se trató de anticipos político-mercantiles del mundo opulento de hoy.

3. Tres aspectos en la reforma del Estado

Como no se trata hoy aquí de agotar ningún tema, sino de indicar cuestiones problemáticas, quisiera enfatizar tres situaciones en la reforma del Estado en Costa Rica. Sabemos que esta reforma, en cuanto está ligada a la globalización mercantil, es un proceso inevitable. Y entonces quiero marcar tres de sus caracteres que poseen alcances para el sector campesino:

a) la reforma del Estado se da en el marco de una *transnacionalización de las decisiones políticas*. Esto quiere decir que si ustedes llevan a cabo conversaciones con el Ministro de Agricultura y hasta con el señor presidente —como las que sostuvieron con el señor Calderón, hace cuatro años, sin resultados, sin ser oídos—, ello resulta insuficiente porque la decisión política pasa hoy también por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y por el Banco Mundial y por al Banco Interamericano de Desarrollo y, en aquellos países que son más desgraciados, por la Agencia Interamericana (o Internacional) de Desarrollo. De modo que el gobierno nacional es una parte, y no la más importante ni la decisiva, de los interlocutores políticos. Cuando un candidato o un gobierno puramente nacional hace promesas a los campesinos, les está dando "atolillo con el dedo" [4] porque esas promesas y esos compromisos sectoriales tiene que examinarlos con sus socios transnacionales. Y en esta sociedad transnacional el gobierno puramente nacional es el actor más débil, porque la asociación es asimétrica. Entonces no es sólo la base económica, la economía política del modelo, la que torna necesaria la reforma del Estado, sino también esta transnacionalización de las decisiones políticas, esta ampliación transnacional de quienes deciden la suerte del sector campesino en Costa Rica.

¿Quiere decir esto que el gobierno nacional no tiene ningún poder de decisión? No, no quiere decir esto. Quiere decir, en cambio, que nuestras economías y sociedades y gobiernos son muy débiles ante actores como el FMI y el Banco Mundial. Y esto ocurre básicamente por tres factores: la deuda externa que nos amarra a esos circuitos financieros. La estructura social interna, que llamaré oligárquica, que bloquea la constitución política de un proyecto nacional, y la sensibilidad consumista, de capas medias, que afecta a nuestros grupos urbanos mayoritarios y nos hace portadores de la dependencia porque la llevamos, si ustedes quieren, en el corazón. Nuestro corazón está con el mundo opulento que imaginamos existe en los países y economías centrales.

Quiero advertir también que cuando digo "mercado mundial" no estoy hablando de algo exterior a la economía y a la sociedad costarricenses, de algo que nos haría daño desde afuera. Costa Rica forma parte del mercado mundial

[4] Expresión costarricense por embaucar mediante un pequeño halago.

y así como su sector campesino sufre y es víctima del modelo privatizado y abierto de exportación actual, hay otros sectores que sacan provecho subordinado (pero provecho al fin) del esquema. Sin actores nativos, políticos y empresariales, costarricenses, el modelo neoliberal no podría funcionar en Costa Rica. De modo que el esquema posee socios locales, complementarios, y víctimas. Los campesinos no son socios del modelo de acumulación orientado hacia la exportación. Ustedes son víctimas;

b) además de la transnacionalización de las decisiones políticas, la reforma del Estado se da como factor de un proceso de *intensa corrupción del ámbito político de la sociedad costarricense*. Llamo "corrupción del ámbito político" no a la proliferación de las acciones mediante las cuales funcionarios de alto nivel roban o malversan dineros públicos. Estos actos son sencillamente delitos y deberían ser castigados penalmente. La corrupción del ámbito político consiste en su independización de la sociedad civil y en su transformación en un espacio de intercambio de privilegios derivados de las posiciones de poder social que ocupan los diversos protagonistas políticos. El principio es aquí "hoy por mí y mañana por ti". La independización del ámbito político deja sin representación a muchos sectores de la sociedad civil, por ejemplo a los campesinos. Ustedes dejan de ser interlocutores sociales porque la sociedad civil carece de peso, excepto en cuanto expresa la lógica unilateral del capital, y porque carecen del poder para encumbrarse al ámbito político y participar del "hoy por mí, mañana por ti" como sí lo hacen las cámaras empresariales.

La corrupción del ámbito político, en los términos que he descrito, potencia los delitos cometidos por los políticos (su criminalidad), pero también su impunidad, y hace resaltar las crisis de acabamiento de las ideologías, de los partidos, de los liderazgos, de la credibilidad. Recién, hace un par de semanas, se reunieron en Costa Rica los partidos más resueltamente neoliberales de América Latina [5] y discutieron la crisis de credibilidad y de representación de los partidos, y el efecto potencial de ingobernabilidad que estas crisis suponen. Bueno, este tema no puede analizarse seriamente si no se considera la intensa corrupción del ámbito y de las instituciones políticas de las sociedades latinoamericanas y, en nuestro caso, la corrupción del espacio y de las instituciones políticas costarricenses.

Dos ejemplos, por decir algo: los candidatos tienen un discurso para ganar votos y otro, cuando ya son electos, para gobernar. Esto quiere decir que cuando fueron candidatos o mentían o estaban desinformados, eran ignorantes, respecto de la realidad nacional. Pero estos candidatos quedan impunes en su mentira o en su ignorancia. Decir una cosa y hacer otra enteramente distinta, una vez que se ha ganado el apoyo electoral, y quedar impune, es un signo de la corrupción del ámbito político y de las instituciones políticas. Otro aspecto, que seguro algunos de ustedes vieron recientemente en la prensa. Se cuestionó a un diplomático costarricense de nacionalidad rusa, un señor Mikhailov, designado como cónsul honorario en Moscú. Al parecer el sujeto era un hampón prominente en Rusia. A este mafioso lo nombró en el servicio exterior la administración social-cristiana. ¡Pero por petición y con la recomendación del vice-ministro de Relaciones Exteriores de la administración anterior, socialdemócrata, y con el apoyo de políticos social-demócratas! Este es el principio de "hoy por mí mañana por ti". Funcionarios de administraciones que para el *show* público se enfrentaron a muerte, como las de Arias Sánchez y Calderón Fournier, suman energías para nombrar a un mafioso en el Servicio Exterior. Nadie hace ninguna pregunta. Si no fuese porque se levantó un escándalo en Rusia, los costarricenses ni nos habríamos enterado de estas graciosas y rápidas concesiones administrativas. ¡Imagínense si a los campesinos de este Primer Congreso se les ocurre sugerir a alguien, recomendar a alguien para el Servicio Exterior de la República! ¡Hasta el Día del Juicio por la tarde nos quedaríamos esperando! Y es porque los campesinos no son interlocutores en este espacio corrompido, degradado, de la política. Y en este espacio corrupto, donde ustedes no son interlocutores, es que se expresa la reforma del Estado;

c) con la globalización asimétrica, de la que ya hemos hablado, se reduce el espacio de maniobra para conseguir "buenos negocios" para la oligarquía empresarial y política nativa. El nuevo esquema acentúa la transnacionalización subordinada o dependiente, y el margen para los buenos negocios se estrecha. Se generan entonces *pugnas entre los protagonistas nativos para conducir el proceso* (la más sonora, literalmente, de estas pugnas se libra en México y tiene en fuga el ex-presidente Salinas) y también *pugnas por la apropiación del excedente económico* (bajo la forma de subsidios agrícolas, por ejemplo, o de salud y educación subsidiadas para la fuerza de trabajo).

Algunas de estas pugnas se 'resuelven' por arriba mediante pactos o concertaciones. En Costa Rica este año hemos asistido al pacto de los "hijos de los caudillos". Otras conflictividades se despejan administrativamente: se quita el subsidio e incluso el mercado a los granos básicos (maíz, frijol) producidos por el campesinado para el consumo interno, y se crean ventajas para los empresarios que exportan productos no tradicionales, como es el caso de los Certificados de Abono Tributario (CATs) y las rebajas de los impuestos de exportación [6], o la concesión de privilegios de importación para negocios como el turismo.

Más significativo, para nosotros, es que una parte de las pugnas precipita el que los campesinos, víctimas del proceso, se expresen como *nuevos actores sociales* y hasta como movimientos sociales. Aparecen ustedes, entonces, como factor de la reforma del Estado: desde la perspectiva de la dominación, como sector social atrasado que debe desaparecer y cuyas demandas apuntan hacia la 'ingobernabilidad', y desde la perspectiva de la *resistencia*, como nuevo actor social y hasta como movimiento social.

[5] En el entuentro "Presente y futuro de los partidos políticos en Iberoamérica" (noviembre, 1995), auspiciado por la española Fundación Popular Iberoamericana.

[6] Entre 1985 y 1992 los CATs concedieron a los exportadores 327 millones de dólares. Entre 1983 y 1992 los ingresos anuales por impuestos a las exportaciones cayeron de 121 millones de dólares a 42 millones (Cf. A. Korten: *A Bitter Pill: Structural Adjustement in Costa Rica*, pág. 2). Esta situación, de redistribución de subsidios en perjuicio de los campesinos y para beneficio de los exportadores, es presentada y discutida ampliamente en el trabajo de Riné Vermeer: *La Política Agraria de la Administración Arias en el Marco del Ajuste Estructural*.

Aquí la pugna busca una resolución "por abajo", con contenido popular. No estoy tratando de decir que la resistencia y la lucha campesinas comienzan con la globalización asimétrica en Costa Rica. Lo que enfatizo es que adquieren un nuevo carácter, no sólo por el número y variedad de campesinos que se organizan y luchan [7], sino por el alcance, procedimiento y composición de las luchas. En este período, por ejemplo, surgen la Unión Nacional de Pequeños y Medianos Agricultores (UPANACIONAL) y la Unión de Pequeños Agricultores del Atlántico (UPAGRA) que, con la más antigua Unión de Productores Agropecuarios de Pérez Zeledón (UPIAV), van a ampliar, en 1990, la capacidad de integración del Consejo Campesino Justicia y Desarrollo bajo la forma del Consejo Nacional Agrario.

Algo que distingue a estas nuevas agrupaciones es su negativa a subordinarse a los partidos políticos y al Estado. No se valoran como clientelas electorales de ningún partido ni tampoco como objeto prefigurado por las instituciones estatales, en particular el Instituto de Desarrollo Agropecuario. Ello contribuye a redefinir sus formas de lucha: todos ustedes recordarán, y seguro muchos estuvieron presentes con sus familias, la marcha y ocupación del Parque Central de San José en septiembre de 1986 y recordarán, asimismo, la violenta represión de que fueron objeto. En este período, aunque se mantiene como lucha específica, el precarismo [8] ya no determina al movimiento campesino. Cierre de carreteras, marchas, huelgas de distribución de productos, incorporan a la lucha a propietarios amenazados en su sobrevivencia social y cultural por el nuevo esquema económico. Ustedes también recordarán cómo el peculiar carácter de la crisis agraria llevó, en 1988, a la conformación de una Unión Nacional del Sector Agropecuario (UNSA) en la que se integraron pequeños, medianos y grandes productores para luchar unida y diferenciadamente contra una Agricultura de Cambio que resultaba ser exclusivamente una Agricultura de Exportación [9]. Entonces, la globalización y la reforma del Estado precipitan, también, búsquedas de salida social "por abajo". Estoy seguro que este Primer Congreso es un momento especial de uno de estos procesos.

4. Perfil agrario y campesino en la reforma del Estado

Por supuesto, la reforma del Estado posee en Costa Rica otros rasgos enfatizados particularmente por la administración Figueres Olsen. La necesidad de disminuir el déficit fiscal para alcanzar un equilibrio macroeconómico que haga sostenible la liberalización y desrregulación necesarias para una economía de exportación, la han vivido ustedes en los compromisos con el FMI, en el cierre o privatización de empresas públicas, como los ferrocarriles, o en la brutal liquidación del sistema de pensiones del magisterio, acusado de ser un detonador del gasto público, y en los nuevos mecanismos impositivos. Pero no vamos a discutir aquí todos los rasgos de esta reforma del Estado que, básicamente, concentra poder o lo tecnocratiza, sin que esto sea incompatible con su manejo descentralizado, geográfica y administrativamente. He enfatizado anteriormente algunos referentes de la reforma del Estado que me parecen importantes para el sector campesino y que son escasamente mencionados en las discusiones sobre esta reforma.

Bueno, reforma del Estado significa un proceso de profundas transformaciones políticas [10]. Esto quiere decir cambios en la manera como se constituye y reproduce la sociedad costarricense como comunidad económico-social y cultural, es decir humana.

Y en todo este proceso de transformaciones profundas, decisivas, los Ministerios de Agricultura tienen un perfil bajo. Por esto, cuando el gobierno 'nacional' conversa con el FMI y el Banco Mundial para determinar qué se hace económicamente en Costa Rica, allí están el Ministro de Hacienda y el de Planificación y el Presidente del Banco Central, pero nadie convoca al Ministro de Agricultura. En esas discusiones se están resolviendo asuntos decisivos para todos los sectores económicos del país, pero al Ministro de Agricultura no se le convoca, no se le cita. Más conceptualmente, esto significa que la política agraria —económica y social— se resuelve en sus fundamentos en términos macroeconómicos sin la presencia del Ministro responsable del sector y sin mayor consideración tampoco por los rasgos específicos y la autonomía relativa del subsistema agrario dentro de la economía global. No es raro que los Programas de Ajuste Estructural no se ocupen de las condiciones de existencia (producción y reproducción) campesina, sino de reasignar recursos productivos desde las actividades que no ocupan nichos internacionales hacia las que exportan productos tradicionales y no tradicionales. ¡Y si el Ministro de Agricultura no está presente, imagínense el nivel de ausencia oficial en estas discusiones de las necesidades de los campesinos, de las necesidades de ustedes y de sus familias! Ustedes recordarán que cuando esta administración cambió al Ministro de Agricultura, un señor Carvajal, por un señor Solórzano, en abril de este año, a nadie le importó, pese a que con la permuta desaparecía el Ministerio de Desarrollo Rural. Y la razón por la que a nadie le importó el cambio es porque existe una conciencia generalizada de que el gobierno no tiene una política agraria sino una política macroeconómica transnacionalizada, orientada a la liberalización y la exportación, política a la cual ajusta o desajusta a los diversos sectores agrarios. A los campesinos,

[7] El número de organizaciones agrarias inscritas en el Ministerio de Trabajo de Costa Rica pasó de 2, en 1970, a 176, en 1990. De ellas, 142 eran agrupaciones de pequeños productores, con alrededor de 35.000 afiliados, y 6 eran Federaciones Nacionales (Cf. Jorge A. Mora: *Movimientos campesinos en Costa Rica*, págs. 52-53).

[8] "Precarista" hace referencia, en Costa Rica, a un movimiento social de campesinos sin tierra o de asalariados agrícolas que presionan ilegal (tomas de tierras) o institucionalmente para acceder a la propiedad agraria. Históricamente este movimiento fue impulsado por organizaciones sindicales y partidos políticos, marxista-leninistas (tomas ilegales) y social-demócratas (presión a las instituciones estatales). "Precarismo urbano" remite al movimiento por vivienda.

[9] Cf. R. Vermeer, *op. cit.*, págs. 72-73. La administración de Oscar Arias bautizó como "Agricultura de cambio" su esquema exportador neoliberal.

[10] Una de éstas es la redeterminación de lo público y lo privado y de las relaciones que se dan entre ellos. En Costa Rica esta transformación fundamental se ha oscurecido agitando como tema central de la reforma el del "tamaño" del Estado.

es decir a quienes poseen o trabajan alrededor de cinco hectáreas, obviamente, los desajusta [11].

Luego, mediante la globalización y la reforma del Estado se acentúan el ninguneo y el desprecio por el campesino. Desde luego, el estereotipo social que dice que ustedes, los pequeños productores, constituyen un sector atrasado que produce sin eficiencia y que no desea cambiar, no es algo reciente. En realidad está ligado con la búsqueda de su modernización y de la modernidad por parte de las sociedades (de los grupos dominantes) latinoamericanas. Culturalmente, cuando se desea insultar o menospreciar a alguien por las páginas de *La Nación*, por ejemplo, se le califica de "maicero". Un incivilizado es un "polo", es decir un campesino. Estos estereotipos discriminatorios contra el campesino están llenos de fatuidad urbana.

Nosotros sabemos, en cambio, que ser campesino es una forma de vida. Y que el campesinado costarricense es económica, social, política y culturalmente importante. Da empleo a alrededor del 30% de la población económicamente activa del sector, produce el 82% del frijol, el 62% del maíz, más del 55% del tomate, la cebolla y la papa. Y, entre los productos de exportación, el 25% del café. ¡Y esto tras cuarenta años de modernización del agro! ¡Y controlando sólo el 2,5% del total del área censada de fincas! [12].

Socialmente, el sector campesino de Costa Rica [13] produce la mayoría del maíz y del frijol que representan el 48% de las calorías de la estructura de la canasta básica de alimentos de la población [14]. El imaginario social de los costarricenses asocia sus raíces campesinas con sus instituciones democráticas y también con su idiosincrasia [15]. Ser campesino, al menos en Costa Rica, determina, entonces, una sólida interlocución cultural, con independencia de que el país sea o no hoy campesino.

Pero junto a esta valoración, el sector campesino llama también la atención como uno de los sectores más empobrecidos del agro. Convoca la atención, entonces, mediante una doble vía: por su pobreza [16] y por sus movilizaciones. Estas últimas dan cuenta de la enorme capacidad campesina de sobrevivencia y resistencia. Se supone que el capitalismo agrario hace desaparecer al campesinado. Y ahí siguen, desde 1950, los campesinos costarricenses, porfiadamente resistiendo. Es cierto, también, que lo que llamamos esquema neoliberal acentúa la presión contra los pequeños productores agrícolas mediante, por ejemplo, la apertura del mercado de tierras, que facilita a los inversionistas urbanos nativos e internacionales apropiarse del campo, o por el definitivo desplazamiento del crédito hacia actividades más lucrativas o de menor riesgo que la producción agraria [17], pero esta presión neoliberal o del esquema de acumulación orientado a la exportación convoca, asimismo, la atención de organizaciones internacionales, de ONGs e, incluso de gobiernos. Ahora, lo que interesa a los campesinos, como actor y movimiento social, es llamar sobre todo la atención de *otros sectores populares* que podrían, asimismo, constituirse como actores y movimientos sociales: el campesinado proletarizado y semiproletarizado, los trabajadores rurales mayoritariamente empobrecidos y los pueblos originarios de América Latina (indígenas), por nombrar tres grupos que asaltan de inmediato mi imaginación [18]. No estoy diciendo que debe rechazarse la atención que dispensan las ONGs o los gobiernos, pero esta atención suele estar ligada, muchas veces, a su voluntad de capacitar al campesino para que se integre dependientemente a la agricultura de exportación o para que se proletarice. En ambos casos, el campesino es tratado como un fósil viviente. Y aquí lo que discutimos —sin abandonar las cuestiones de la sobrevivencia inmediata— son las condiciones para que el campesino se reproduzca como campesino. Luego, sin rechazar ningún servicio, ninguna ayuda, hay que estar especialmente atentos a los signos objetivos y subjetivos, a las condiciones, que potencien a los campesinos para

---

[11] Los desajusta y los ignora. A las demandas de agricultores de Cartago por la creación de un mercado de mayoreo, la construcción de un centro de almacenamiento y distribución de semillas, la conformación de bancos comunales agrícolas, la readecuación de deudas para agricultores y la asignación de fondos para una reconversión productiva, el presidente de la República contestó: "La virgencita no está para tafetanes" (Cartago es la sede de la Virgen de Los Angeles, patrona nacional). Explicó: primero 'hay que arreglar la casa', antes de atender al sector agropecuario. Léase: primero el ajuste estructural, luego la agricultura de exportación. La existencia campesina ni siquiera figura en el desdén presidencial. Por su parte, las mantas y carteles de los agricultores expresaban: "Este sector está condenado a desaparecer sin o hay más cordura en las decisiones agrícolas" (Cf. *La Nación*, 18-VII-1995).

[12] Se trata, además, de las tierras con menor calidad (Cf. W. Reuben Soto: *El Potencial de la Economía Campesina en la Reactivación Económica y el Desarrollo de Costa Rica)*.

[13] En la mitad de la década del ochenta, más del 55% de la población costarricense era población rural y de ella el 13,27%, unas 350.000 personas, campesinado (Cf. C. R. Rodríguez: *Tierra de labriegos*, pág. 51). En 1990, el 46,4% de la población, alrededor de 1.390.000 personas, era rural y la población campesina debe haberse acercado a las 400.000 personas (Cf. FLACSO: *Centroamérica en cifras*, págs. 13-15). Desde el punto de vista socio-cultural, un tercio de la población costarricense, más de 850.000 personas, vivían en 1984 en las zonas campesinas (Cf. C. R. Rodríguez, *op. cit.*, pág. 155).

[14] Según estudio del Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), citado por Reubén, *op. cit.*, pág. 218.

[15] Así, en trabajo reciente, C. Sojo, señala: "En Costa Rica (...), la democracia adquiere título de ciudadanía en la cultura campesina" ("Presentación" a *Tierra de labriegos*, pág. 9). El himno nacional del país describe a los costarricenses como "labriegos sencillos". Menos romántico, W. Reuben determina que "(Esta) preponderancia del capital comercial sobre la propiedad latifundiaria en el origen de la riqueza y del poder de la clase dominante, permitió que la estructura social costarricense se conformara de acuerdo a lo que algunos autores han denominado un 'igualitarismo básico o tendencial' que tuvo repercusiones importantes en el desarrollo institucional y político del país" (*op. cit.*, pág. 214).

[16] Un 37,2% de la población rural costarricense, poco más de 500.000 personas, fueron caracterizadas, en 1985, en situación de pobreza. De ellas, un 16,1% no cubría las necesidades básicas (FLACSO, *op. cit.*, págs. 105-106).

[17] El crédito concedido al sector agropecuario costarricense pasó del 43% en 1980 a sólo el 14,4% en 1992 (Cf. FLACSO, *op. cit.*, pág. 91). El sector campesino es el más perjudicado porque en su seno están quienes menos califican —por razones legales y económicas— como sujetos de crédito. Según un estudio del IICA, el crédito al pequeño productor cayó de un 19% en 1983 a un 3,8% en 1991 (referido por C. Sojo: *La gobernabilidad en Centroamérica*, pág. 51). En un período semejante, el sector comercial vio aumentado su crédito de un 7,5% a un 18,2% del total, y el sector industrial en 8,7 puntos (FLACSO, *op. cit.*, págs. 91-92).

[18] De esta inmediatez, no se sigue ninguna alianza o articulación espontánea de los campesinos (de por sí un sector heterogéneo) con indígenas o trabajadores rurales fragmentados, excluidos y precarizados. Las reivindicaciones inmediatas de estos grupos son notoriamente diversas y hasta excluyentes. Para un campesino, por ejemplo, "tierra" hace referencia a un factor económico, para un indígena a un factor cultural y político (territorialidad). La articulación entre estos sectores implica, por tanto, el despliegue de un proyecto de desarrollo nacional entre diversos.

alcanzar sus metas estratégicas, esos "sueños ideales" que el señor Marvin Taylor, del Banco Centroamericano de Integración Económica, nos exigía abandonar definitivamente.

5. ¿Una modernización favorable a los campesinos?

Ya hemos visto que la globalización y la reforma del Estado son procesos con una base objetiva. Esto quiere decir que no son resultados de ninguna conspiración subjetiva, aunque muchos de sus efectos resulten destructivos para el campesinado. El punto es, ¿qué papel juegan los campesinos en estos procesos? Sabemos que la respuesta es compleja: son víctimas, son nuevos actores sociales, son convocadores de atención. Esta complejidad tiene que ver con el hecho de que la globalización y la reforma del Estado son impulsadas y protagonizadas "desde arriba", pero despiertan resistencias y luchas y abren proyectos también "desde abajo". Mi opinión es que los campesinos no deben aceptar ser vistos o leídos desde arriba. Un Congreso Campesino debe discutir la realidad campesina desde abajo. Y esto implica un discernimiento de los proyectos de quienes están "arriba".

Tal vez conviene recordar aquí una frase muy repetida por el señor presidente Figueres Olsen: *la modernización del país no se detiene.*

Si atendemos al presidente, estamos ante un proceso de modernización. Y quizás los campesinos podrían pensar: el anterior énfasis de la modernización en Costa Rica no favoreció a los campesinos: fue un proceso industrializador, urbano, que privilegió, por ejemplo, a los trabajadores del magisterio [19]. A los campesinos nos subsidiaron la producción de granos para que produjésemos alimentos baratos para los habitantes de las ciudades y no nos llevaron a la miseria absoluta para que no emigráramos masivamente a esas mismas ciudades y para que colonizáramos las tierras inexplotadas. Estamos, por lo tanto, contra ese pasado reciente, contra esa modernización. Pero quizás ahora esta nueva modernización nos reivindique. Estaremos, por tanto, a favor, de quienes quieren cambiar esta situación y en contra de los "conservadores" que desean mantener sus privilegios, muchos de los cuales se han obtenido discriminando y postergando al campesino.

En realidad, y dicho esquemáticamente, ningún proyecto de modernización es favorable al campesino. De hecho, en América Latina, los dos proyectos de modernización agropecuario, el que se remonta a la década del cincuenta y que podría considerarse desarrollista, y el actualmente vigente, que podríamos llamar de eficiencia microeconómica, no tienen como referente la reproducción campesina. El primero consideró ideológicamente al campesinado como parte del sector tradicional y atrasado (no capitalista) de la economía y sociedad costarricense y lo juzgó desde el punto de vista de su eficiencia económica operacionalizada en su eficiencia tecnológica y en su productividad. Este esquema implicó un fuerte proceso de descampesinización del agro costarricense acompañado de un crecimiento del número absoluto de pequeños productores [20] quienes, ante el despliegue capitalista, disminuyeron el tamaño de sus fincas, ocuparon las peores tierras y se constituyeron en el polo discriminado de la diferenciación tecnológica y crediticia. Para resolver los problemas generados por quienes luchaban por tierra, el gobierno activó una política agraria orientada a "pacificar" el agro y no a desarrollarlo. Para ello compró tierras baratas y las parceló maximizadamente sin preocuparse por la calidad de los terrenos [21] y, sobre todo, sin interesarse por las necesidades de la reproducción campesina y del papel de la producción campesina en un proyecto nacional de vida. En esta realidad carencial y conflictiva de descampesinización y recampesinización complejas se aplica la actual modernización. Se le exige al campesino ahora que compita con eficiencia en el mercado mundial: la eficiencia macroeconómica (del país) se sigue de la eficiencia microeconómica de cada unidad productiva [22]. Se suprimen o se redefinen las políticas estatales que contribuían a sostener la sobrevivencia y agonía del campesino. Se trata de producir con eficiencia para poder consumir con opulencia. Pero el campesino costarricense ha sido puesto histórica y políticamente en condiciones tales de desventaja que no puede producir con eficiencia para un mercado mundial capitalista, aun si esto fuera deseable. Entonces los grupos dominantes añaden que la miseria y el fracaso de los campesinos sólo es atribuible a ellos mismos. A finales de la década del ochenta, los campesinos accedían al 1,8% del crédito nacional y el país dependía cada vez más de las donaciones y de la importación para satisfacer sus necesidades de granos básicos. Si en el primer esquema modernizante, el de substitución de importaciones, los campesinos hicieron una redistribución de la tierra de hecho que el Estado intentó poner a derecho, en el nuevo esquema, el de la globalización y los ajustes estructurales, la lógica del mercado realiza una reforma agraria que privilegia al capitalista agrario, nativo y extranjero, acentúa la concentración de la propiedad, la tecnología y el crédito, produce para el mercado externo y refuerza la proletarización y semiproletarización campesinas, las migraciones, la venta de sus tierras y su incorporación subordinada a la lógica de la gran empresa agraria. De modo que cuando alguien insiste en que "la modernización no se detiene", el campesino debería escuchar algo amenazante.

---

[19] La observación hace referencia a que durante 1995 se realizó una huelga nacional del magisterio costarricense básicamente en defensa de su sistema de pensiones desahuciado por el gobierno como un "disparador del gasto público". Durante el conflicto, finalmente perdido por los maestros, muchas organizaciones campesinas se manifestaron en contra de los huelguistas y a favor de la "reforma del Estado" que golpeaba al empleo estatal urbano. Aparentemente imaginaron que si se hacía daño a los trabajadores urbanos, entonces se beneficiaría a los campesinos.

[20] En 1950, existían 68.344 productores campesinos. En 1984, 105.462 (C. R. Rodríguez, *op. cit.*, pág. 15).

[21] *Ibid.*, pág. 194.

[22] W. Reuben Soto, *op. cit.*, pág. 238.

6. Modernización, capitalismo agrario y agricultores campesinos capitalizados

Para tener estas cosas más claras, ustedes quizás deberían recordar que "modernizar" quiere decir, desde el siglo XVI, "descampesinizar". Desde luego, no sólo descampesinizar, también cientifizar la cultura (desencantarla), empresarializar la economía y universalizar abstractamente las instituciones. "Modernizar" quiere decir configurar sociedades capitalistas, burguesas. Y la modernidad se orienta desde entonces, desde hace cuatro siglos, a producir una sociedad que prescinde de los campesinos. *Una sociedad sin campesinos.*

Una sociedad sin campesinos, es un campo sin campesinos. Un campo sin campesinos es *capitalismo agrario.*

Luego, hoy vamos hacia un capitalismo agrario dominado por la agroempresa, por los capitales transnacionales, por las tecnologías de punta y determinado por la lógica de la acumulación de un mercado mundial. En este capitalismo agrario, los campesinos pueden jugar un papel de semiproletariado permanente. O ser eliminados como campesinos, al vender sus tierras, proletarizarse o migrar. Ustedes mismos, en marzo de este año, escribieron que encontraban en el esquema actual

> ...un cierre total a nuestras necesidades y problemas. El país maneja una estructura comercial mal concebida y con exclusión del agricultor campesino (...) El país está irremediablemente comprometido en un cambio histórico con abandono de todo lo que hicieron nuestros abuelos, nuestros padres y sin nuestra participación [23].

Y en referencia al gobierno, afirmaron:

> Quiere el Gobierno hacer desaparecer de la noche a la mañana la institucionalidad que construimos en los últimos 40 años (...) No hay posibilidad de entendimiento con el gobierno, a pesar de los discursos, a pesar de las prédicas, la publicidad y la propaganda [24].

Y también afirmaron en ese documento su propia identidad y su voluntad para ser protagonistas, con otros, de una alternativa:

> Todo lo que hemos logrado los campesinos costarricenses ha sido por nuestro esfuerzo, por nuestra capacidad de gestión y nuestra relación con sectores no estatales que nos han permitido captar recursos (...) Queremos reconversión productiva, queremos un marco político que permita impulsar los cambios que conduzcan a un desarrollo equilibrado, justo, armonioso, queremos una vía campesina de desarrollo nacional y no transnacional [25].

Es cierto que les había prometido no hacer más citas, pero me pareció que sus propios sentimientos y palabras no constituyen una referencia, sino una forma de revivenciar aquí el diagnóstico que ustedes tienen de su situación.

Quisiera opinar sobre dos aspectos tocados en su proclama:

a) el esquema actual no sólo excluye al campesinado como tal, sino que fragmenta y precariza a la fuerza de trabajo, polariza socialmente y acentúa, mediante las exigencias del sesgo exportador y sus efectos sociales, los desequilibrios y devastaciones ambientales. El esquema de acumulación orientado hacia la exportación atenta, por ello, contra la reproducción campesina y contra toda producción sostenible. Quiero insistir en esto mediante un ejemplo. Si alguno de ustedes vende su tierra, porque su producción no permite ya la sobrevivencia del grupo familiar, y busca trabajo como obrero, por ejemplo, en la *Ticofruit* [26], aquí, en el norte de San Carlos, ese nicho proletario, ese puesto de trabajo, es inseguro, inestable y contiene una tendencia a la baja real del salario. Luego, con independencia de toda consideración cultural y humana, no es un cambio, en el mediano y largo plazo, para mejorar. De una situación social desesperada, pasamos a una situación sin ilusiones, precaria y sin alternativa, puesto que la exclusión no puede considerarse alternativa. En el mismo movimiento, como trabajadores de la *Ticofruit*, una transnacional, contribuimos al deterioro acelerado —vía explotación industrial/mercantil de la tierra, vía plaguicidas y agro-químicos, vía monocultivo (banana, piña, madera industrializable, naranja), vía polución, etc.— del suelo y a la destrucción, quizás sin retorno, de la biodiversidad. Con muy poca suerte, además, podemos resultar seriamente dañados, nosotros y nuestras familias, en nuestra salud, debido a que estas empresas emplean en Costa Rica pesticidas y otros agro-químicos prohibidos o no autorizados

---

23 Mesa Nacional Campesina Asocode-Costa Rica: *Declaración Pública del 31 de marzo de 1995*. Publicada como campo pagado en *La Nación*. Suscriben la Unión de Pequeños Productores Agropecuarios (UPANACIONAL), el Consejo Campesino Justicia y Desarrollo (C.C.J.D.), la Unión de Pequeños Agricultores del Atlántico (UPAGRA), la Unión de Pequeños Productores de Puriscal (UPAP) y la Junta Nacional Forestal Campesina (JUNAFORCA).

24 *Ibid.* La crisis campesina se ha manifestado especialmente en las administraciones Arias Sánchez (1986-90), Calderón Fournier (1990-94) y Figueres Olsen (1994 a la fecha). De ellas, las organizaciones campesinas han obtenido, además de represión y esfuerzos de cooptación, conversaciones dilatorias, promesas, alguna atención focalizada y, particularmente de la actual, silencio mientras las presiones del mercado y las transformaciones institucionales acentuán la agonía del pequeño productor.

25 *Idem.*

26 La *Ticofruit* es una empresa agroexportadora que vende jugo de naranja enlatado a Estados Unidos y Europa. Se instaló entre 1988 y 1993 mediante la compra de sus tierras a los pequeños productores (una a veinte hectáres) que habían colonizado el área (Los Chiles, próximo a la frontera norte de Costa Rica) a inicios de la década de los ochenta en uno de los programas del Instituto de Reforma Agraria (Cf. A. Korten, *op. cit.*, capítulo 3). Muchos de estos pequeños productores vendieron sus tierras debido al retiro del apoyo estatal, propio del esquema neoliberal. Los destinos de estos campesinos son variados: emigrar a la ciudad y enfrentar la sobrevivencia urbana, ocupar ilegalmente otras tierras, combinar la ocupación ilegal con el trabajo de los hijos como obreros agrícolas o, los más afortunados, adquirir nuevas tierras, usualmente en condiciones más desventajosas.

27 *Counter, Gramoxone, Nemacur, Mocap* y *Dursban*, básicamente. Sus efectos son envenamiento letal de los trabajadores, contaminación de las aguas para beber y bañarse, esterilidad en seres humanos y animales y trastornos genéticos que producen niños anormales (Cf. A. Korten, *op. cit.*, págs. 44-45).

en las economías centrales [27]. De modo que transitar desde campesino a obrero agrícola no es algo de lo que podamos estar orgullosos, aunque ello pudiera parecer solucionar, transitoriamente, un problema de sobrevivencia;

b) el segundo aspecto que quiero destacar es su proposición de una "vía *campesina*" de desarrollo nacional, que ustedes contraponen a una vía transnacional de crecimiento sin calidad de vida y hasta suicida. Pienso que "campesina" es un buen término que designa aquí tanto las *raíces* del costarricense como la *peculiaridad* de su historia económica y social [28] y, además, la *particularidad* actual de un sector productivo que no acepta ser excluido. Estimo que estas distinciones (raíces, peculiaridad y particularidad) constituyen la base de un proyecto nacional que no puede ser exclusivamente campesino pero que no puede tampoco prescindir del campesinado y que es, por ello, plural. Esto implica soñar con un camino campesino viable para un desarrollo rural que se articula constructivamente con un proyecto de desarrollo nacional plural y autónomo, que no implica aislamiento, y sostenible en los términos de una economía ecológica. *Soñar* y, desde luego, *organizarlo*. Estimo que su propuesta se aleja considerablemente de un capitalismo agrario, es decir de una sociedad (imaginaria o real) que prescinde de los campesinos. Por el contrario, aquí se propone un despliegue rural bajo la forma de agricultores campesinos 'capitalizados' (potenciados) no por la lógica del capital (eficiencia mercantil), sino por la lógica de la reproducción, la sostenibilidad y la calidad de la vida. En este proyecto, que no es excluyentemente rural, la cultura campesina y sus instituciones económicas tienen aportes determinantes no sólo para Costa Rica sino para los sectores que en todo el mundo se desean civilizados. Vemos aquí, en su proclama, que lo alternativo pasa por darle un carácter campesino, no excluyente, a la "modernización".

Dicho esto, concentrémonos en lo alternativo.

7. El capitalismo agrario no es alternativa para el campesino

Señalamos que en el esquema de acumulación mediante la exportación o de inserción subordinada en los nichos que dispone/quita el mercado mundial, la referencia ideológica, el principio, es: *un campo sin campesinos*.

Este es el principio abstracto. En la práctica, se producen las siguientes situaciones (no intento agotar las manifestaciones del proceso):

—auge de los productos de exportación;
—caída de los granos básicos e importación de los mismos;
—caída de los salarios mínimos rurales y precarización de la fuerza laboral
—caída de la calidad de vida en el campo;
—acentuación de las distancias tecnológicas entre los diversos productores agrarios;
—venta de tierra campesina y migraciones no deseadas;
—intensificación, por factores diversos, de la degradación ambiental [29];
—organización y lucha social campesina;
—políticas gubernamentales que combinan la modernización institucional con la privatización y la *focalización* de la ayuda.

Estoy ilustrando cómo la globalización asimétrica y la reforma del Estado que le es inherente, excluye y precariza la fuerza de trabajo, rural y urbana, y, más específicamente en lo que se refiere al sector campesino, cómo campesiniza/descampesiniza bajo el imperativo de la *sobrevivencia*.

Por esto indicamos que existe algo amenazante, ominoso, en la decisión de no detenerse en la modernización de Costa Rica.

Y es que se trata de modernizarse o desaparecer. Pero si el campesino se moderniza bajo la exclusiva lógica del mercado, sometiéndose a ella bajo el imperativo de la sobrevivencia, digamos reactivamente, pasivamente, entonces también desaparece. En la historia de todos los días, físicamente, ningún sector social desaparece. La desaparición, bajo la forma de la desesperanza y el desarraigo, es cultural y, sólo como tendencia, social. Políticamente, además, en un país como Costa Rica, con elecciones cada cuatro años, y con protagonistas en permanente cuasi empate de fuerzas, resulta poco viable una política de mera eliminación. El principio de un campo sin campesinos debe paliarse, moderarse, entonces, para efectos de la convivencia y de los intereses de todos los días, para efectos de la estabilidad que posibilita que la modernización de hoy pueda continuarse mañana.

Por eso el proyecto de capitalismo agrario ofrece oportunidades de sobrevivencia y capacitación a los campesinos como grupo (o como individuos), pero no al movimiento campesino. Lo hace dentro del marco global en que se discrimina al campesinado con un menor o nulo acceso al capital, a la tecnología, a la información y, con ello, al 'éxito' dentro del sistema. Es decir, el campesino puede tener crédito, pero dentro de una lógica que lo arruina, puede acceder a tecnología pero ella usualmente

[28] C. R. Rodríguez escribe: "En el principio todos los costarricenses eran campesinos, cada familia contaba con una pequeña finca donde sembraba lo que se comía, y la buena y abundante tierra le daba sustento a todas las criaturas. Este es, por así decirlo, el génesis de la sociedad costarricense" (*Op. cit.*, pág. 13).

[29] Los sectores "modernos" degradan el medio natural y social al maximizar el lucro. Los precarizados y expulsados degradan el hábitat (deforestando, sobrepoblando, sobreexplotando, envenenando) en su deseo de sobrevivir. Más técnicamente, puede indicarse que en la agricultura tropical se dan dos extremos: la fundamentada en el alto uso de insumos externos, que provoca el agotamiento de los recursos no renovables y la degradación ambiental, y la basada en bajos insumos externos, que practica métodos erosivos que impiden prolongar el sustento a las poblaciones locales (Reijntjes, referido por R. Guevara Moncada: *La sostenibilidad y el desarrollo agrícola*, pág. 119). J. K. Boyce ha mostrado que la destructividad ambiental de los sectores opulentos y con poder es mayor que la de los empobrecidos/victimizados (Cf. J. K. Boyce: *La degradación ambiental y la economía: hacia una economía política del desarrollo sostenible*, págs. 224-229). Dede luego, el desafío campesino es producir alternativamente sin contaminar ni devastar: agricultura sostenible.

resulta incompatible con la reproducción campesina, se le capacita, pero no se le considera fuente de información relevante ni de conocimiento.

Durante la administración del señor Calderón Fournier, por ejemplo, se acordó una política de compensación social para el agro [30] cuyo referente era el desarrollo de la capacidad empresarial de los productores para lograr autosostenerse y crecer bajo condiciones de riesgo en el mercado. Esto es capitalismo agrario. Como el pequeño productor no prospera ni puede reproducirse bajo este capitalismo agrario, entonces el gobierno ofreció una ayuda *focalizada* para el campesino pequeño productor. La ayuda no ha podido materializarse, entre otras cosas, porque su financiamiento dependía de un préstamo del Banco Mundial que no se ha concretado. Sin embargo, los embriones de ayuda focalizada, que tenderían a impedir que el pequeño productor se arruine —como sería el efecto de la política global— llevan, además de su carga estructural destructiva [31], un contenido desagregador: muchos sectores campesinos imaginan que la ayuda está llegando a *otros* pequeños productores. O que la 'ayuda' se produce mediante la repartición de tierras. En ambos casos se refuerza una desactivación de la protesta y de la presencia campesina [32]. Como se advierte, un complejo proceso para proporcionar "atolillo con el dedo" y para que ustedes 'cooperen' con la paz social y vuelvan a manifestarse electoralmente, en 1998, por la reproducción, sin contrapeso, del sistema de dominación.

Algo semejante ocurre con la presión que el Instituto de Desarrollo Agrario (IDA) realiza para que los asentamientos campesinos se configuren como exportadores no tradicionales, para lo cual los vincula, con la excusa de la asistencia técnica y la comercialización, con empresas transnacionales. Así, el IDA continúa repartiendo tierras y "ayudando" al campesino, pero a la vez éstos asumen los riesgos de una producción precarizada porque remite a las preferencias de un consumidor mundial y a condiciones de mercadeo y tecnología que los productores directos no controlan, mientras las empresas transnacionales, procesadoras y comercializadoras, suman las más altas ganancias [33].

Y quiero insistir en que no se trata de rechazar los programas de compensación social o de repartición de tierras o los servicios de capacitación. O de no votar en las elecciones de 1998. Lo que busco enfatizar es que la respuesta campesina no se inscribe en el marco de un capitalismo agrario, y que este capitalismo agrario tampoco es funcional para un proyecto de desarrollo costarricense. De modo que hay que buscar darle caracteres campesinos y costarricenses a las políticas agrarias. Y estos caracteres no son sólo para la sobrevivencia —y, por ello, no son únicamente el efecto de traspaso de tecnologías—, sino para la transformación y el crecimiento humanos. Estos caracteres son estratégicos. Y entran en conflicto con el esquema neoliberal de exportar para acumular.

Reitero: el discurso oficial les dice que se trata de modernizarse o desaparecer. Pero si el pequeño productor que produce para su subsistencia familiar y para el mercado interno se moderniza bajo la exclusiva lógica del mercado *tal como el mercado funciona ahora*, entonces también desaparece. El discurso oficial dice, en realidad: o desaparecen o desaparecen. No hay alternativa. Y dice "desaparecer" de muchas formas.

8. Un carácter campesino para la "modernización"

La alternativa es darle, mediante la oposición y la lucha, y también mediante el análisis y la imaginación, un carácter campesino a la "modernización". Pero aquí "modernización" ya no remite a un capitalismo agrario sin más, sino a una discusión política sobre el *estilo del desarrollo* y sobre la fuerza y el carácter político de los campesinos ante los monopolios tecnológicos, financieros y civilizatorios que los excluyen o los incorporan bajo la forma de una sobrevivencia precarizada. Se trata, asimismo, de la fuerza política de los campesinos, en cuanto campesinos, para imaginar, pensar, promover, discutir y proyectar un programa nacional, costarricense, de desarrollo o de vida. Este camino no se puede recorrer sin *autoestima*. Luego, la alternativa posee una premisa que es la autoestima. Autoestima en cuanto campesinos, autoestima en cuanto sector o sectores populares, autoestima en cuanto costarricenses, autoestima en cuanto seres humanos. Son diversos niveles de autoestima, es decir de producción de comunidad y de movilización social. Autoestima está, o debería estar, emparentado con *autonomía*. Y autonomía no es independencia, sino vinculación con otros pero desde uno mismo, desde la construcción de la identidad de uno mismo [34].

Luego, autoestima, construcción de identidad, autonomía, son valores de la lucha y de la organización social campesinas.

¿Cómo, en apariencia, debería configurarse la autoestima campesina? Estoy seguro que ustedes discutirán con la propiedad que les entregan sus vidas este asunto durante todo el Congreso. El Congreso mismo es un momento de construcción y refuerzo de esta autoestima. Quiero, sin embargo, introducir al menos una opinión sobre el punto, aunque les resulte abstracta. Recuerden que son ustedes quienes me invitaron a opinar en este encuentro.

---

30 Cf. C. Sojo, *op. cit.*, págs. 50-54 y 98-109.

31 Los campesinos que producen para la exportación (yuca, plátano, piña, chayote, otros tubérculos) han señalado como problemas los mismos que básicamente refieren los productores para el mercado interno: crédito, precios bajos, altos costos de los insumos y plagas. Agregan, con mayor énfasis, dificultades de mercadeo, control de la comercialización por grandes empresas transnacionales y el rechazo de sus productos.

32 En un estudio de campo, C. Sojo muestra que más del 62% de los campesinos reconoce "no haber hecho nada" y un 10,8% "creer que no se puede hacer nada" para presionar al gobierno con el fin de obtener apoyo para sus demandas. La cifra total de no involucramiento, de más del 74%, llega casi al 80% en el caso de los campesinos que producen para la exportación (C. Sojo, *op. cit.*, págs. 98-107).

33 Cf. R. Vermeer, *op. cit.*, pág. 70. En realidad, se trata de una producción doblemente precarizada: en tanto pequeña empresa productiva (condiciones locales) y en tanto dirigida a la exportación (preferencias mundiales).

34 La construcción de autonomía puede poseer una fase o procesos de emancipación (independencia), pero no se reduce a ellos.

Un rasgo central de la producción de comunidad campesina es que sus diversas prácticas, económicas y no económicas, se orientan a la reproducción de la familia. Esto quiere decir, entre otros elementos, que los campesinos no producen valor teniendo como referente central conseguir un excedente para su acumulación [35]. Es decir que ustedes, con su práctica, han demostrado desde siempre que la producción económica de valor no es necesariamente la producción capitalista de valor. Que la producción de valor puede tener como criterio de referencia no la acumulación, sino la constitución y reproducción de la comunidad. Esto quiere decir que "eficiencia" puede decirse al menos de dos formas: una eficiencia remite, vía aumento del producto y la productividad, al excedente y a la acumulación. Con qué costos humanos y naturales se consigan estos excedentes y esta acumulación, sin necesidad de ser irrelevantes, son función de ellos. Esto quiere decir que se juzgan y reparan los costos desde el logro de excedentes y la acumulación. Existe un lema que condensa bien esta perspectiva: lo que la tecnología destruye, la tecnología lo salva. Los costos humanos y naturales son apreciados, si queremos decirlo así, después y en función de los logros de producción y acumulación. Las necesidades de reproducción humana y natural, que configuran un solo tejido, son invisibilizadas y revisibilizadas por el logro de excedentes y por la acumulación de capital.

Y está esta otra eficiencia. La que ustedes condensan y representan como sector social. Esta eficiencia tiene como referente la constitución, sobrevivencia y reproducción de la comunidad familiar. No se trata de eficiencia empresarial, aunque puede incluir criterios y prácticas empresariales. No se trata de una eficiencia anti-tecnológica porque, además de las técnicas históricas, está dispuesta a incorporar tecnologías que no dañen su principal objetivo, que es la reproducción de la comunidad familiar. No se trata de una eficiencia monoproductora, como la de la agroindustria, porque ustedes dicen muy bien "que no se deben poner todos los huevos en la misma canasta". Se trata de una eficiencia abierta a todo lo que potencie la sobrevivencia y la reproducción: no excluye vender o alquilar o regalar fuerza de trabajo. No excluye comprar fuerza de trabajo ni producir para el mercado, siempre y cuando ello contribuya a la sobrevivencia y a la reproducción familiar. Se trata de una eficiencia objetivamente abierta a una sensibilidad ambiental, humana y natural. Al tener como referente la reproducción de relaciones sociales humanas y no el lucro o la acumulación, enfatiza la reproducción y la autonomía, no la reproducción ampliada y la dependencia. Su énfasis en la reproducción la torna una eficiencia potencialmente ecologista. No digo que actualmente la producción campesina no sea ecológicamente destructiva, esto ya lo hemos discutido, sino que su destructividad eventual no es estructural, sino incidental y sobredeterminada por la desesperanza. No digo tampoco que la eficiencia que impregna la producción campesina potencie la autonomía de todos sus componentes familiares. Seguro en ella, por ejemplo, las mujeres resultan postergadas. Luego, no estoy idealizando la eficiencia campesina. Estoy diciendo que se trata de una eficiencia alternativa que permite pensar radicalmente temas como la soberanía alimentaria, nacional y popular, la producción de Costa Rica como una comunidad humana y, también, abrirse modernamente, es decir como lo exigen los tiempos actuales, a una sensibilidad ambiental o, si ustedes lo prefieren, ecologista.

Luego, ustedes son importantes porque son diversos. Y su diversidad peculiar los hace interlocutores de algunos de los más importantes desafíos actuales, como sería el de una economía agraria y nacional sostenible. Entonces, existen razones objetivas para la autoestima y para la autonomía campesinas en los términos que los hemos discutido.

9. Campesinos: organizarse o desaparecer

Al lema "modernizarse o desaparecer", podemos oponer el lema "organizarse o desaparecer". Esta segunda manera de entender las cosas tiene ventajas para el movimiento campesino. Con demasiada frecuencia suele vincularse la exigencia de "modernización" con la utilización de tecnologías físicas y biológicas (la 'revolución verde', por ejemplo). Pero las tecnologías pueden ser también prácticas sociales y organizacionales. Luego, el lema "organizarse o desaparecer", incluye las tecnologías físicas y biológicas, pero enfatiza las éticas y políticas. Esto quiere decir, por ejemplo, que no habrá una efectiva política campesina sin protagonismo campesino, sin involucramiento agrario campesino. Pero también quiere decir que este protagonismo campesino no puede ser indiferente a temas que parecen ir más allá de su reproducción y que, sin embargo, analizados, sentidos, pensados, son su condición: la *equidad*, entendida como distribución de la riqueza, y *la democratización*, entendida como distribución del poder [36]. Estos son temas nacionales, pero son también condición para el vigor de la autoestima campesina. Digámoslo claro: en un país de escasos ricos y muchos empobrecidos y en un régimen político de participación epidérmica y sin una clara responsabilidad de los gobernantes y dirigentes, no existen condiciones objetivas ni para la producción de comunidad ni para la práctica de la autoestima campesina, excepto como resistencia.

"Organizarse" es algo que se dice fácil, pero cuya práctica suele estar llena de dificultades no imaginadas y de tropiezos presentidos aunque indeseados. La cooptación y corrupción de los dirigentes de las organizaciones, por ejemplo. Y basta mencionarlo para que sepamos que el tema de la democratización, que es también el tema de la representación y la legitimidad, tal como lo indiqué hace un momento, no es un asunto puramente electoral ni se reduce a las instituciones políticas nacionales. Toca, asimismo, a las organizaciones y a las familias campesinas.

---

[35] Cf. J. Mora Alfaro: *Los Campesinos y la Exportación de Productos Agropecuarios*, pág. 189. También, del mismo autor: *Movimientos campesinos en Costa Rica*, págs. 9-10. Asimismo, C. R. Rodríguez, *op. cit.*, págs. 17-19.

[36] Cf. J. K. Boyce, *op. cit.*, pág. 224.

Indiquemos, al menos, algunos campos elementales de organización, es decir en los que ustedes deben potenciarse como comunidad campesina y como movimiento campesino. Deben organizarse:

—*gerencialmente*, para lograr eficacia, disminuir su precariedad en el proceso productivo y sobrevivir hoy sin abandonar sus objetivos estratégicos;

—*socialmente*, para resolver su heterogeneidad sin eliminarla, para conocerse, para informarse y expresarse como sector social; para que otros actores populares los identifiquen y ustedes y ellos puedan crecer en fuerza social mediante su interlocución y articulación. La organización social resulta indispensable para reencontrar raíces y proyectar metas estratégicas, compartirlas y materializarlas, y ella debiera revertirse sobre la organización gerencial tornándola más eficaz sin hacerla perder su carácter campesino;

—*económicamente*, para que la propiedad sobre la tierra y el carácter de los bienes que el trabajo campesino produce no sean determinados exclusiva y unilateralmente por el mercado. Como se advierte, se trata de una lucha libertaria;

—*ética y políticamente*, para consolidarse culturalmente y tener fuerza y capacidad de convocatoria como sector nacional civilizatorio, ante otros y con otros sectores sociales. Expresiones como "desarrollo sostenible" y "eficiencia", por ejemplo, son abstractos si dentro de sus contenidos, procedimientos y metas no se incorporan los valores, entendidos como procesos e interacciones, de la economía campesina y la percepción de los pueblos originarios de América en relación con el hábitat; uno de estos valores es la tierra como herencia y no como mera mercancía [37] y su valor de articulación genérica entre los seres humanos; organizarse ética y políticamente supone estar en capacidad de darle carácter campesino a la urgente *transformación educativa* que el país debe acometer si aspira a discernir un camino en el siglo que se inicia;

—*ambiental* o *ecológicamente*, porque ustedes constituyen en este ámbito una alternativa a la insostenibilidad del capitalismo agrario tal como éste se practica hoy día. La proyección ambiental refuerza la organización social y ético/política, y contribuye a darle un carácter campesino a la organización gerencial. Además, potencia sus relaciones con otros sectores sociales de inspiración popular, como los grupos y movimientos ecologistas, principalmente urbanos.

Y puesto que veo el tema en la agenda del Congreso, deben ustedes, mujeres y varones campesinos, organizarse también respecto de las cuestiones de *género* y de *discriminación contra la mujer*. Pero este aspecto lo discutirán específicamente —y me imagino que bajo conducción femenina— más adelante.

Todos estos últimos puntos implican una dimensión nacional, una tarea campesina y nacional y más allá: campesina y mundial, campesina y universal. De modo que hoy se demanda mucho de ustedes, de su autoestima, campesinos.

[37] Cf. R. May: *Tierra: ¿herencia o mercancía?*, especialmente págs. 38 a 44.

10. Conclusión

He querido esta mañana referirme al fundamento de sus prácticas específicas. Mi aporte será útil si ustedes prolongan estas inquietudes en sus discusiones y acuerdos de estos dos días.

He dicho básicamente que se trata de organizarse tanto para sobrevivir en lo inmediato —capacitación gerencial de las cooperativas, por ejemplo—, como de organizarse en cuanto campesinos para comenzar también desde hoy las tareas de transformación en el largo plazo. Estas tareas no son exclusivamente campesinas, pero los campesinos son interlocutores estratégicos de ellas.

Tendrían ustedes que examinar si la actual reforma del Estado costarricense contempla y contribuye a resolver los desafíos campesinos de sobrevivencia y reproducción y, sobre todo, si los potencia para ser interlocutores en todas sus tareas. ¿Tienen más presencia social, más responsabilidad, ustedes, desde que las reformas están en marcha?

Si esto no es así, ustedes deberían luchar para que lo fuera. Que el Congreso sea expresión de esa voluntad.

Bibliografía

Boyce, James K.: "La degradación ambiental y la economía: hacia una economía política del desarrollo sostenible", en: *El desarrollo sostenible. Un desafío a la política económica agroalimentaria*, DEI-IICA-Maestría en Política Económica para Centroamérica y el Caribe de la Universidad Nacional. San José de Costa Rica, 1995.

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO): *Centroamérica en cifras. 1980-1992*, FLACSO. San José de Costa Rica, 1995.

Guevara Moncada, Rubén: "La sostenibilidad y el desarrollo agrícola", en: *El desarrollo sostenible. Un desafío a la política económica agroalimentaria*, DEI-IICA-Maestría en Política Económica para Centroamérica y el Caribe de la Universidad Nacional. San José de Costa Rica, 1995.

Kay, Cristóbal: "El desarrollo excluyente y desigual en la América Latina rural", en: *Nueva Sociedad*, No. 137, mayo-junio 1995. Caracas, Venezuela.

Korten, Alicia: *A Bitter Pill: Structural Adjustement in Costa Rica*, Institute for Food and Development Policy. Oakland, U. S. A., 1995.

La Nación, (periódico) 18-VII-1995.

May, Roy H.: *Tierra: ¿herencia o mercancía?*. DEI, San José de Costa Rica, 1993.

Melmed-Sanjak, Santiago, Carlos E., Maagid, Alvin (editores): *Centroamérica en la globalización. Perspectivas comparativas*, University at Albany-Porvenir, San José de Costa Rica, 1994.

Mesa Nacional Campesina: "Declaración Pública", en: *La Nación* (periódico), 31-III-1995. San José de Costa Rica.

Mora, Jorge A.: *Movimientos campesinos en Costa Rica*, FLACSO, San José de Costa Rica, 1992.

Mora Alfaro, Jorge A.: "Los Campesinos y la Exportación de Productos Agropecuarios", en: *Los campesinos frente a la nueva década. Ajuste estructural y pequeña producción agropecuaria en Costa Rica* (W. Reuben Soto, compilador), Porvenir-CECADE, San José de Costa Rica, 1990.

Reuben Soto, William: "El Potencial de la Economía Campesina en la Reactivación Económica y el Desarrollo de Costa Rica", en: *Los campesinos frente a la nueva década. Ajuste estructural y pequeña producción agropecuaria en Costa Rica* (W. Reuben Soto, compilador), Porvenir-CECADE, San José de Costa Rica, 1990.

Rodríguez, Carlos R.: *Tierra de labriegos. Los campesinos en Costa Rica desde 1950,* FLACSO, San José de Costa Rica, 1993.

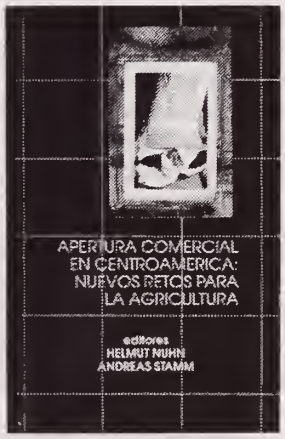
Sojo, Carlos: *La gobernabilidad en Centroamérica. La sociedad después del ajuste,* FLACSO, San José de Costa Rica, 1995.

Taylor, Marvin: "La Agricultura Centroamericana en el Contexto de la Liberalización", en: *Libre Comercio, Integración y Agricultura en Centroamérica* (C. Pomareda, R. Trejos y J. M. Villasuso, compiladores), Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA)-IESCARIBE-FEDEPRICAP, San José de Costa Rica, 1993.

Vermeer, Riné: "La Política Agraria de la Administración Arias en el Marco del Ajuste Estructural", en: *Los campesinos frente a la nueva década. Ajuste estructural y pequeña producción agropecuaria en Costa Rica* (W. Reuben Soto, compilador), Porvenir-CECADE, San José de Costa Rica, 1990.

Wierema, Holke, Almekinders, Conny, Reune, Lou, Vermeer, Riné: *La producción campesina en Centroamérica. Los sistemas locales de semilla,* DEI-IVO, San José de Costa Rica, 1993. ■

NOVEDADES DEI



APERTURA COMERCIAL EN CENTROAMERICA: NUEVOS RETOS PARA LA AGRICULTURA

editores
HELMUT NUHN
ANDREAS STAMM

PRECIO
$ 14.00

CULTURA DE LA ESPERANZA Y SOCIEDAD SIN EXCLUSION

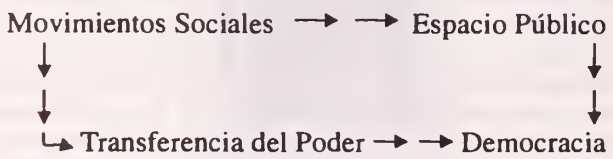
FRANZ J. HINKELAMMERT

PRECIO
$ 16.00

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES COMO AGRUPACIONES HISTORICAMENTE ESPECIFICAS DE ACTUACIONES POLITICAS

CHARLES TILLY *

El derrumbe de la Unión Soviética y las subsiguientes discusiones sobre la democratización de Europa Oriental han despertado la esperanza de que los movimientos sociales puedan desempeñar un papel predominante en la reconstrucción democrática de esa región. Si bien la idea tiene muchas variantes, en general ésta puede ilustrarse más o menos como sigue:



Algunos autores también trazarían una flecha causal directamente de los movimientos sociales a la democracia, basados en que los movimientos proporcionan modelos de práctica democrática, experiencia en la democracia directa y programas de democratización. Por otra parte, muchos autores toman como modelo no los movimientos sociales "viejos" de los trabajadores organizados o los que luchan por programas sociales de bienestar, con su supuesto enfoque en el interés propio y en el poder estatal, sino los movimientos sociales "nuevos" que luchan por la paz, el ambiente y la preferencia sexual, con su supuesto enfoque en la autonomía, la identidad y la democracia autogestionada. De acuerdo con este renovado entusiasmo, muchos analistas políticos ahora catalogan los movimientos sociales, reconstruyen las historias de movimientos particulares, o escriben fórmulas para la democratización vía la organización de nuevos movimientos sociales (Boggs 1986, Cohen y Arato 1992, Fuentes y Frank 1989, Sedaitis y Butterfield 1991).

En un contexto diferente al presente, se recusaría esta línea de argumentación con la respuesta ritual del historiador: "depende"; el que este ciclo benigno o alguna otra secuencia causal realmente se dé, depende de cuál movimiento dentro de cuál contexto; la toma del poder por parte de los nazis, a fin de cuentas, resultó, al menos en parte, de un vasto movimiento social. El que los movimientos que defienden la paz, el ambiente y la preferencia sexual parezcan ser una nueva especie, o más de lo mismo, también depende de cuáles características seleccionemos. No obstante, aquí queremos aprovechar el foco de atención proporcionado por el renovado interés en los movimientos sociales, a fin de situarlos en una perspectiva conceptual, teórica e histórica. Como es propio de un ejercicio pionero de esta índole, la presente discusión ofrece muchas aseveraciones y pocas pruebas. En ella, recurrimos en especial a estudios sobre las formas cambiantes de la acción colectiva y popular en Europa occidental, en particular la de Francia y Gran Bretaña. Ilustro mis tesis casi exclusivamente a partir de la Gran Bretaña de entre 1750 y 1840, que es el enfoque de la investigación que realizo en la actualidad. El presente trabajo es susceptible de errar en la medida que,

1) se haya malinterpretado la experiencia de Europa occidental, y
2) los movimientos sociales y la acción colectiva popular hayan seguido trayectorias diferentes en otras partes.

Se ha suscitado una inmensa confusión en los tratamientos sociológicos de los movimientos sociales, debido a dos suposiciones erróneas fincadas en el mismo fenómeno. La primera suposición alega que el movimiento social es un grupo, aunque un grupo de tipo peculiar, y no una agrupación de actuaciones. La segunda suposición pretende que los movimientos sociales tienen historias vitales continuas, de modo que uno puede conceptualizarlos en el sentido de que se forman, florecen, evolucionan y perecen en secuencias que se reproducen de un movimiento a otro, debido a su dinámica interna e intrínseca.

La obra clásica de Rudolf Heberle, *Social Movements* (1951), es parcialmente responsable de la concepción sociológica generalizada de los movimientos sociales como tipos peculiares de grupos. Podemos percibir la inquietud de Heberle en el pasaje crucial que arranca al movimiento

* Investigador del Centro de Estudios sobre Cambio Social, Nueva York.
Traducido del inglés por Alan Hynds y Rosario May.

social del proceso interactivo, para clasificarlo como un cuasi grupo:

> Estos son grupos de estructura peculiar y que no son fáciles de discernir. Si bien comprenden entre sus miembros a ciertos grupos que están formalmente organizados, los movimientos, *en sí*, no son grupos organizados. En cambio son, por regla general, lo suficientemente grandes como para continuar existiendo, incluso si se da un cambio en la composición de la membresía. A tales grupos les llamaremos "colectividades sociales" (Tönnies). Por consiguiente, los movimientos sociales se definen conceptualmente como un tipo de colectividad social. Esta definición puede causar dificultades para aquéllos que están acostumbrados a pensar en los movimientos en la vida social como procesos y no como grupos (Heberle 1951: 8; véase también Heberle y Gusfield 1968).

Muy acertado: el propio análisis de Heberle vaciló entre esta definición lóbrega y un sentido claro de los movimientos sociales como retos relacionados entre sí.

Escribiendo unos doce años más tarde, Neil Smelser colocó de manera similar a los movimientos sociales en el lindero entre las acciones y los grupos; a sus formas de nivel inferior de conducta colectiva las calificaba como pánico, manía y arrebato hostil, mientras que a sus formas superiores las calificaba como movimiento orientado a las normas, por un lado, y movimiento orientado a los valores, por el otro. Smelser definió a los movimientos en términos de sus desafíos a las normas y a los valores establecidos, pero a continuación les imputó un carácter marcadamente grupal. En referencia a los movimientos orientados a los valores, por ejemplo, escribió:

> No debemos perder de vista el hecho de que cualquiera que sea el origen de un movimiento orientado a los valores —ya sea una secta, un experimento comunitario, un partido político revolucionario— éste debe adaptarse a las exigencias prácticas y organizativas. En los experimentos comunitarios de principios del siglo XIX en los Estados Unidos, la persistencia o falta de persistencia dependía de cuán eficazmente estas comunidades se adaptaban a las exigencias de la gestión económica, de la normatividad política, del reclutamiento y de la educación de los jóvenes.
> En el ámbito político, un movimiento revolucionario que toma el poder debe pasar por un proceso similar de rutinización. Debido a que ahora es responsable de la integración de una sociedad —y no del derrocamiento de un sistema político— se le debe acomodar a una multitud de exigencias (Smelser 1963: 361).

En el pasaje anterior, ¿qué es lo que se adapta? No es una creencia colectiva ni un intento de cambiar la vida social, sino algún conjunto de personas.

Incluso Ron Eyerman y Andrew Jamison, no obstante su loable enfoque sobre la "*praxis* cognoscitiva", terminan hablando como si las cogniciones pertenecieran a otra cosa —a alguna entidad grupal— en lugar de constituir el movimiento. Nos dicen que:

> En sus primeras etapas un movimiento social en ciernes debe constituirse a través de medios más o menos tradicionales de movilización, creando sus propias organizaciones y sus propias redes, a fin de crear una sensación de colectividad y para asegurar su continuidad en un tiempo y lugar determinados. Aquí el papel articulador del intelectual clásico de movimiento y el papel de facilitador de información de la variante moderna de dicho movimiento, son centrales. Al movilizar una sensación de voluntad colectiva, así como al articular necesidades sentidas, el intelectual clásico de movimiento tematiza por medio de discursos, volantes, artículos y libros, los rudimentos de una nueva identidad colectiva. Lo que es medular a este proceso de autoformación es la constitución de un Otro, contra el que el movimiento en ciernes interactuará (Eyerman y Jamison 1991: 101).

El actor, en este pasaje, hasta donde lo puedo distinguir, no es la *praxis* cognoscitiva, sino un conjunto de personas. Por más que lo intentan, a los teóricos de los movimientos sociales se les dificulta evitar el "habla grupal".

Un movimiento social no es un grupo, un cuasi grupo, ni un compuesto parecido a un grupo, sino una forma compleja de acción. En su lógica, un movimiento social es paralelo a una danza coreografiada con poco rigor, a un desayuno para recaudar fondos, a una reunión de costura, a un debate de esquina, a un concierto improvisado con músicos que cambian, a una "cáscara" de baloncesto, o a un festival en el que se invita a personas de toda la ciudad; todos estos fenómenos tienen estructuras e historias bien definidas, pero ninguno de ellos es, *ipso facto*, un grupo, o tan siquiera la acción de un solo grupo. Los movimientos sociales llegaron a ser los medios comunes de acción política estrechamente en conjunto con otras dos actuaciones complejas que tampoco eran grupos: las campañas electorales y la política de grupos con intereses especiales. Los movimientos sociales, las campañas electorales y la política de grupos con intereses especiales comúnmente dependen en buena medida de grupos existentes o creados —asociaciones de voluntarios, partidos, comités, federaciones y frentes, entre otros; además, algunos grupos se especializan en promover a los movimientos sociales—, tanto así que Mayer Zald y sus asociados han hecho que el estudio de las Organizaciones de Movimiento Social (OMS) sea medular a los análisis contemporáneos de los movimientos sociales. Pero las OMS no constituyen movimientos sociales en mayor medida que lo que las escuelas de música constituyen el mundo de la música clásica, o lo que las galerías constituyen el mundo de la pintura.

Los movimientos sociales tampoco experimentan historias naturales en el mismo sentido en que los individuos, las organizaciones, e incluso las creencias, tienen historias naturales autorreproductoras a través de las cuales se forman, florecen, cambian y desaparecen (el que esas historias naturales, tal como normalmente se entienden —por ejemplo, en la pretendida historia del movimiento por la paz—, sean en gran medida ficticias, es un asunto aparte; por lo menos tiene sentido lógico imputarles continuidad). La mayor parte de las descripciones de los movimientos sociales, sobre todo aquéllas escritas por los defensores de los mismos, sugieren que estos movimientos se parecen a los dragones, que viven continuamente en alguna parte de la clandestinidad social, si bien surgen de modo recurrente

de sus laberintos para andar rugiendo. Esa idea se deriva de varias características comunes que tienen los movimientos sociales desde 1800: su agrupación en el tiempo y el espacio, la afirmación deliberada por parte de sus dirigentes de tener vínculos con desafíos anteriores con respecto a cuestiones y poblaciones similares, así como el hecho de que recluten a su personal de manera desproporcionada de ámbitos en los que la gente mantiene vínculos fuertes que no están relacionados con los desafíos que constituyen el movimiento social. De hecho, los movimientos sociales no pueden tener historias naturales que se autoperpetúen, porque consisten en interacciones intermitentes entre quienes desafían, quienes detentan el poder, los públicos y, con frecuencia, entre muchos otros actores, tales como rivales, enemigos, fuerzas represivas, reporteros y oportunistas.

Esto no significa en absoluto que los movimientos sociales carezcan de historias coherentes. Muchas formas de interacción estratégica, desde las partidas de ajedrez hasta las guerras, tienen historias acumulativas, explicables, que surgen a partir de limitaciones durables de la interacción, y que modifican de forma creciente las distribuciones de recursos, las acumulaciones de ventajas o desventajas, las alteraciones de entendimientos compartidos y las entradas y salidas de los actores. En la medida en que un conjunto relativamente entrelazado de empresarios de política coordina una campaña de movilización y acción colectiva, de modo consistente divulga un programa e influye en las prácticas cotidianas de partidarios, observadores, autoridades, rivales o enemigos; la historia se vuelve más coherente. De manera similar, en la medida en que quienes detentan el poder o terceros se anticipan, definen y reaccionan a las series de retos, tratándolas como manifestaciones sucesivas del mismo fenómeno, las series adquieren coherencia. No obstante ello, permítanme insistir: la coherencia corresponde a las guerras, no a las vidas individuales. La experiencia de un solo soldado o de un solo ejército nunca agota la historia de una guerra. De acuerdo con la naturaleza del fenómeno no la puede agotar.

En su forma más general, un movimiento social consiste en *un reto público ininterrumpido, librado contra los que detentan el poder en nombre de una población desfavorecida que vive bajo la jurisdicción de aquellas personas que detentan el poder.* Un movimiento social personifica la interacción contenciosa; implica la formulación de reclamaciones mutuas entre quienes retan y quienes detentan el poder. Por otra parte, la formulación de reclamaciones con frecuencia involucra a terceros: a otras personas que detentan el poder: fuerzas represivas, rivales, aliados, ciudadanos en general. Definidos de este modo, los movimientos sociales incluyen una amplia gama de eventos históricos, desde las rebeliones judías contra los amos egipcios, hasta la resistencia de los asiáticos amenazados por la conquista europea. Esta definición muy general tiene, no obstante, un defecto debilitante: hasta ahora, ningún estudioso de los movimientos sociales a este nivel ha formulado generalización válida alguna con respecto de ellos que no esté implícita en la misma definición; existen razones para dudar de que la clase entera de acontecimientos constituya un fenómeno social coherente acerca del cual sea posible, en principio, generalizar.

Por otra parte, un movimiento social, en su forma particular, consiste en *un reto ininterrumpido contra los que detentan el poder estatal establecido, en nombre de una población desfavorecida que vive bajo la jurisdicción de personas que detentan el poder, mediante exhibiciones públicas repetidas de la magnitud, determinación, unidad y mérito de esa población.* Al menos en sus versiones europeas de los siglos XIX y XX, esas exhibiciones incluyen la creación de asociaciones con fines especiales, el cabildeo a funcionarios, mítines públicos, manifestaciones, marchas, pliegos petitorios, panfletos, declaraciones a los medios masivos, así como la fijación o el uso de letreros de identificación y la adopción de consignas distintivas; si bien su peso relativo ha variado de manera considerable de un movimiento a otro, estos elementos han coexistido desde principios del siglo XIX. Y todavía se puede argumentar que algunas luchas anteriores —por ejemplo, las fases de abajo hacia arriba de la Reforma Protestante— son movimientos sociales que pertenecen a esta categoría. Sin embargo, de acuerdo con esta definición, la enorme mayoría de los movimientos sociales del mundo se han dado más o menos en el último siglo, principalmente dentro de *politeias* que incorporan instituciones representativas relativamente efectivas. A pesar de la variación y del cambio considerables en sus formas, programas y bases sociales, los movimientos sociales, definidos de esta manera, constituyen un fenómeno social coherente acerca del cual los investigadores tienen alguna esperanza de generalizar.

Vistos como formas distintivas y específicas de acción social en una perspectiva larga de la historia política, los movimientos sociales son unos recién llegados. En tanto que agrupación de prácticas políticas estándar disponibles para una amplia gama de actores, el movimiento social nace hace menos de dos siglos. Hace su aparición en conjunto con los Estados consolidados, el nacionalismo, la política electoral de masas, la conscripción militar generalizada, la vigilancia policíaca proactiva y las asociaciones que se organizan en torno a intereses especiales. Se alimenta de autoridades relativamente centralizadas y efectivas, en particular de las autoridades estatales, que pueden responder de forma vigorosa, visible y viable a demandas y quejas articuladas públicamente.

Al igual que lo podemos hacer con muchas formas de contienda colectiva, es posible comparar los movimientos sociales a múltiples niveles:

1) La *acción o interacción* individual, por ejemplo, la exhibición de una pancarta rotulada o la firma de un pliego petitorio.

2) La secuencia de acciones o interacciones que conforman una *actuación* distinguible, por ejemplo, una manifestación o una declaración a periodistas.

3) La agrupación de actuaciones que constituye una *campaña* particular, por ejemplo, todas las reuniones, procesiones, apariciones en público, discursos, respuestas y otras actuaciones que se dieron (en 1820-21) en apoyo de la demanda, con respaldo del público, por parte de Carolina de Brunswick para llegar a ser reina de Inglaterra cuando subió al trono su esposo separado, Jorge IV.

4) El conjunto de campañas —pasadas, presentes, y futuras— que los activistas incorporan en su *narrativa*

compartida del movimiento en un momento dado, por ejemplo, las historias rivales de las demandas obreras a favor de sus derechos, ofrecidas por Francis Place y William Cobbett durante la campaña reformista de 1830-32.

5) El *repertorio* de todos los medios contenciosos disponibles a quienes hacen peticiones en un momento dado, independientemente de si en realidad éstos se presentan en los movimientos sociales: para los aldeanos del sur de Inglaterra en la década de 1760, por ejemplo, estos medios incluyeron el decomiso de granos acaparados, la invasión de campos cercados, una gama de acciones burlonas conocidas colectivamente como *rough music* (música ruda), la gama de castigos humillantes para los trabajadores renegados, conocidos colectivamente como *donkeying* ["asnear"], y así de forma sucesiva, hasta el final de una lista muy larga.

6) La *serie de todos los repertorios* que alguna vez han estado disponibles dentro de límites determinados en el tiempo y el espacio, por ejemplo, todos los repertorios que prevalecieron en cualquier parte de Gran Bretaña en cualquier momento, entre 1760 y 1830.

El punto 4 rompe con el *continuum* de la generalidad, ya que las narrativas de los movimientos sociales algunas veces pretenden abarcar la totalidad de la historia humana, vista como la historia de la liberación o la opresión. No obstante, tales narrativas normalmente involucran teleologías que las vinculan de manera irrevocable al presente: el momento actual, en la interpretación de estas narrativas, concluye un proceso direccional larguísimo.

Cada uno de estos niveles se privilegia en algunos análisis de los movimientos sociales. Si deseamos distinguir entre las estrategias de los movimientos en competencia, por ejemplo, normalmente tendremos que trabajar sobre todo en los niveles 1 y 2, notando las diferencias en las acciones y las actuaciones individuales que prevalecen dentro de cada uno de ellos. En cambio, si queremos caracterizar a países o épocas enteras, podremos hacer poco más que concentrarnos en los niveles 5 y 6. Gran parte de mi propia investigación conecta los niveles 1 y 2 —las acciones, interacciones y actuaciones individuales— con los niveles 5 y 6, los repertorios y las series de repertorios; en ella examino cómo las innovaciones en pequeña escala se acumulan para formar una alteración en gran escala de los medios esgrimidos para llevar a cabo una contienda, y cómo los repertorios existentes limitan las contiendas colectivas. Sin embargo, aquí me dirijo en especial al nivel 3, el de la agrupación de actuaciones que constituyen una campaña. Debido a que el surgimiento de una agrupación nueva —y hasta entonces inaceptable— de actuaciones, marcó la aparición definitiva del movimiento social como un medio disponible para contender.

En el caso crucial que es Gran Bretaña, podemos remontarnos a la creación y al establecimiento de los movimientos sociales como un medio estándar de formular demandas a escala nacional entre la década de 1760 y la de 1820. A partir de 1760, cuando los partidarios de John Wilkes se reunían y marchaban para insistir en el derecho de su héroe a entrar al Parlamento y difundir sus críticas a la Corona, únicamente un enérgico acto presagista nos permitiría reconocer los lineamientos de un movimiento social en cualquier parte de Gran Bretaña; no se conocían los mítines públicos convocados de manera autónoma, las manifestaciones planeadas, las asociaciones de membresía masiva y las campañas nacionales para formular pliegos petitorios. Lo que es más, las autoridades perseguían las aproximaciones más cercanas a estas acciones cuando ocurrían. A pesar de la resistencia a las exigencias reales y del apoyo para Wilkes como símbolo de la oposición al gobierno arbitrario que en ese momento se estaban generalizando en las colonias americanas, Benjamín Franklin, quien vivía en Londres en calidad de portavoz americano, opinó que tanto el fondo como la forma de las actuaciones claramente innovadoras de Wilkes eran escandalosas (Franklin 1972: 98-129).

Por otra parte, para la década de 1820 los activistas antiesclavistas, los partidarios del reclamo de la reina de subir al trono británico, los defensores de los derechos políticos de los católicos, los promotores de reformas parlamentarias, al igual que muchas otras personas involucradas en política, libraban, de forma deliberada, retos ininterrumpidos ante las autoridades estatales establecidas en nombre de las poblaciones desfavorecidas que vivían bajo la jurisdicción de aquellos detentadores del poder —mediante exhibiciones públicas de la magnitud, la determinación, la unidad, y el mérito de su población—. Se organizaban reuniones multitudinarias, asociaciones de membresía masiva, coaliciones intergrupales, marchas, campañas para formular pliegos petitorios, declaraciones públicas, cobertura periodística, cabildeo, confrontaciones y consultas privadas con personas poderosas para instar al Parlamento y a la Corona a adoptar sus programas. Para el decenio de 1820, el movimiento social había aparecido como una estrategia estándar de acción colectiva en Gran Bretaña.

La coincidencia entre los activistas y los pretendidos beneficiarios variaba enormemente; muy pocos esclavos o viudas hindúes se unieron a las campañas británicas en favor de la abolición de la esclavitud o de la inmolación de viudas, mientras que las campañas a favor de los derechos de los trabajadores recurrían de modo abrumador a los mismos trabajadores. Pero, sea como fuere, la labor de los movimientos sociales consistía en exhibir la magnitud, la determinación, la unidad y el mérito, tanto de los partidarios como de los pretendidos beneficiarios. Por otra parte, en cualquiera de los dos casos, los especialistas de los movimientos sociales desempeñaron un papel crucial. Ya para la década de 1820, empresarios de la política como William Cobbett, Francis Place y Henry Hunt se aliaban, luchaban, se comunicaban y competían por el apoyo público, pues sus vidas estaban organizadas en buena medida en torno a la promoción y al control de la actividad de los movimientos sociales.

Entre los años 1760 y 1820, los empresarios de la política, activistas, funcionarios, terratenientes, trabajadores y periodistas británicos, se esforzaban para resolver asuntos tales como la reforma parlamentaria en una serie de confrontaciones de las cuales el movimiento social surgió como producto secundario —un resultado de incesantes maniobras, contragolpes, invenciones, esfuerzos represivos, convenios, y componendas—. Las autoridades británicas del siglo XVIII por lo general se resistían, por ejemplo, a la

formación de asociaciones de membresía masiva dedicadas de manera explícita a fines políticos, debido a que estas asociaciones usurpaban las prerrogativas del Parlamento. En el decenio de 1790, durante las grandes guerras francesas y los desafíos revolucionarios en Irlanda, el gobierno, en efecto, reprimió una amplia gama de asociaciones con orientación política. Sin embargo, desde la Asociación de Partidarios de la Declaración de Derechos de John Wilkes, hasta la Asociación Católica de Daniel O'Connell, hubo una serie larga e irregular de innovaciones organizativas impugnadas que abrieron un espacio para tales asociaciones que no existía anteriormente. Se puede hacer un seguimiento de historias similares de la lucha por el mitin público, la marcha multitudinaria, la campaña nacional para formular pliegos petitorios y de todos los demás instrumentos de los activistas de movimientos sociales.

A nivel de dos siglos parecen ser menores las innovaciones subsiguientes en las formas (en contraposición a los contextos y objetivos políticos) de los movimientos sociales. Aparecieron los letreros escritos y los activistas agregaron versiones de la huelga, del boicoteo y de la ocupación del espacio público a sus repertorios; la publicidad cambió de modo significativo con las alteraciones en los medios masivos; los recaudadores de fondos y los publicistas a sueldo, con el paso del tiempo crearon carreras para ellos mismos en los movimientos sociales; no obstante, la configuración básica permaneció relativamente constante. No debemos confundir la variación normal o la experimentación a corto plazo con la transformación a largo plazo; desde muy temprano, por ejemplo, algunos activistas de movimientos sociales (me viene a la mente Robert Owen) intentaron construir comunidades enteras a través de la superación personal en lugar de concentrarse en recibir concesiones del gobierno, mientras que otros (Sir Francis Burdett me viene a la mente) subordinaron la actividad de los movimientos sociales a intentos mucho más generales de ejercer influencia en los asuntos nacionales. El gran cambio se dio en la misma creación del movimiento social como un medio estándar de librar las contiendas.

¿Por qué ocurrió el cambio? Toda la historia redunda en un análisis de la historia política británica durante medio siglo. Sin embargo, si esquematizamos podemos dividir la historia en dos partes: la externa y la interna. *Externamente*, un conjunto de transformaciones estructurales en el que la acción colectiva popular no desempeñó más que un papel reducido, alteró la viabilidad de las diferentes formas de plantear demandas: la expansión del Estado, la cada vez mayor centralidad del Parlamento frente a los que detentaban el poder regional, así como a la Corona, la proletarización de la población en general y la concentración creciente del capital (todas las cuales resultaron en alguna medida de las grandes guerras en las que participó Gran Bretaña entre la década de 1750 y 1815), redujeron la efectividad de muchas formas establecidas de plantear demandas (por ejemplo, las peticiones humildes a los patrones locales y los ataques físicos directos contra los infractores de la moralidad pública), al mismo tiempo que creaban oportunidades para las nuevas formas de influencia en la toma de decisiones nacionales.

Internamente, la acción colectiva popular produjo su propia historia a través de innovaciones y convenios acumulativos durante el transcurso de luchas con las autoridades, con sus rivales y con sus enemigos. Estas luchas no tan sólo plasmaron el movimiento social, sino que también ampliaron la participación de los no votantes en las campañas electorales, fomentaron los intentos de crear antiparlamentos o paraparlamentos como la Convención Nacional, que era promovida por los admiradores de la Revolución Francesa, y estimularon innovaciones desafortunadas como las múltiples marchas insurreccionales de 1816 a 1820. Desde luego, no es necesario que los procesos acumulativos sean lineales; la linealidad dispareja que se presentó en la historia de la acción colectiva popular resultó no de alguna lógica o visión inmanente a los adelantos políticos, sino de la transformación relativamente unidireccional de las amenazas y de las oportunidades, del Estado y del capital, bajo la influencia de la guerra y de la expansión industrial.

Resulta tentador, pero erróneo, invocar explicaciones basadas en la eficiencia general o en la modernización: que el movimiento social haya hecho a un lado las formas anteriores de contender porque era inherentemente más eficiente, o porque la escala y complejidad cada vez mayor de la vida social de alguna forma hayan hecho que esto fuera inevitable. Dentro de sus contextos, la *música ruda* y otras formas afines de acción cumplieron con su deber de avergonzar y disciplinar con una gran economía de medios. Dentro de su propio contexto, el movimiento social ofreció un conjunto de acciones que funcionaban lo suficientemente bien como para sobrevivir, mas no para un objetivo ulterior. En comparación con sus antecesores del siglo XVIII, tal vez la característica más distintiva del movimiento social haya sido su adaptabilidad a una amplia gama de entornos, poblaciones y programas. Las acciones que se dieron dentro del repertorio del siglo XVIII se diferenciaban enormemente de acuerdo con la labor en cuestión y con el entorno; se *asneaba* a un tejedor que trabajaba por menos que la tarifa establecida a nivel local; se daba *música ruda* a un hombre que golpeaba a su mujer, se arruinaba la casa de un panadero sin escrúpulos, y las rutinas exactas para llevar a cabo cada una de estas venganzas variaban de región en región. Los británicos del siglo XIX tenían muchísimas menos opciones, pero las aplicaban a una gama mucho más amplia de problemas. Decidir cuál repertorio era más "eficiente" o "moderno" suscita muchas preguntas del mismo tipo que las que se plantean en el debate con respecto al surgimiento, en los siglos XIX y XX, de la sociedad anónima, en comparación con los talleres pequeños, flexibles y especializados en faenas particulares; las respuestas no son obvias (Chandler 1990 y 1992; Hirst y Zeitlin 1991; Sabel y Zeitlin 1985).

Hay otra cuestión significativa que permanece sin resolver: ¿en qué medida inventaron los británicos el movimiento social como una forma política particular y lo difundieron a otros países occidentales? En cambio, ¿en qué medida se conformó el movimiento social de manera independiente en un país tras otro como consecuencia predecible de las elecciones nacionales obligatorias, de las instituciones representativas fuertes y de un Estado intervencionista? Sin duda hubo alguna medida de cada factor, pero, ¿en qué proporciones, con cuáles conexiones? La historia nacional comparativa de los movimientos sociales llama a los redactores de tesis doctorales.

La calificación "movimiento social" tardó algún tiempo en cristalizar. Al principio prevaleció la idea de un solo Movimiento —*die Sozialbewegung*, construido en torno a la acción colectiva de los trabajadores progresistas—. Más tarde, en el siglo XX, los sociólogos que tenían dudas con respecto a la unidad e inevitabilidad del movimiento popular multiplicaron sus referentes, tratando las campañas a favor del sufragio para la mujer, la abolición de las bebidas alcohólicas, la reforma escolar y otros objetivos recurrentes de la acción colectiva popular, como sendos movimientos diferentes, posiblemente vinculados, aunque sin duda distinguibles. El movimiento laboral continuó proporcionando el modelo fundamental, implícito o explícito, de los movimientos sociales en general, no obstante las relaciones y diferencias con el movimiento laboral llegaron a preocupar a los analistas de los movimientos sociales. Este razonamiento, tal como ha sido tipificado por autores como Rudolf Heberle, reflejaba con fuerza las autopresentaciones de los activistas de movimientos. A raíz de ello los movimientos sociales entraron a la literatura sociológica en un amasijo de sofisticación, concreción y mitología históricas. El esfuerzo para generalizar de un movimiento social a otro perpetuó la idea errónea de los movimientos sociales como grupos que tienen historias vitales continuas. Todavía no desaparece esta confusión.

¿Por qué? La adopción del vocabulario de los movimientos sociales implica una cierta compasión para con sus demandas, una cierta tolerancia para con sus estrategias; aun hoy, los verdaderos opositores a las exigencias de los movimientos sociales de manera característica adoptan más bien la concepción decimonónica de la acción multitudinaria como una respuesta irracional, inmediata e ineficaz a las tensiones provocadas por el cambio social o a una privación temporal. Esa empatía por los movimientos sociales facilita la aceptación tanto de sus medios escogidos, como de sus autorrepresentaciones; en efecto, mucha sociología de los movimientos sociales consiste en prestar las voces académicas más prominentes a las personas y a los programas que carecen de representación en la literatura existente. Yo mismo he escrito algunos análisis en este estilo de "explicar y justificar" (por ejemplo, Tilly 1969).

He aquí el problema: los movimientos sociales se plasmaron como formas establecidas de acción en un entorno paraelectoral y paraparlamentario, y todavía ostentan las marcas de ese entorno. Como lo entendieron a medias sus inventores, las acciones de los movimientos sociales y las construcciones sociales se opusieron contra las objeciones que por lo común las clases dominantes y las autoridades esgrimían ante las exigencias incómodas de las personas que carecían relativamente de poder: que eran un puñado de descontentos, que la mayoría de las personas de su categoría discrepaban con ellos, que ya contaban con formas adecuadas de desagravio, que sus acciones ponían en peligro el orden público, que los manipulaban personas sin escrúpulos que anhelaban tomar el poder, que pedían concesiones imposibles o destructivas... Mientras más los vehículos de tales juicios eran funcionarios nacionales, más numerosos eran sus rivales que podían aliarse con los retadores, basados en el principio del "enemigo de mi enemigo", y mientras más había miembros del público que tenían ellos mismos un interés en el derecho de recusar y de ser oídos, más crucial y efectiva era la impugnación de esos juicios negativos.

A diferencia de saquear la casa de un funcionario o de ahorcar a un ministro en efigie, las tácticas de los movimientos sociales respondían a las acusaciones de manera elocuente:

—somos muchos;
—nosotros (o los objetos de nuestra solicitud) somos dignos;
—estamos de acuerdo entre nosotros y con los objetos de nuestra solicitud;
—estamos decididos y somos disciplinados y legales.

Al igual que en el caso del arribo a las elecciones parlamentarias de muchas personas bulliciosas que no pueden votar, pero que son adeptas a un partido determinado, la exhibición de magnitud ponían en tela de juicio la alegación de las clases dominantes de que ellas representaban de manera adecuada a la nación, y comunicaba la amenaza implícita de represalias contra los transgresores de la voluntad popular. La exhibición de unidad, determinación, disciplina y legalidad reforzaba el reto, al declarar que los disidentes eran una fuerza que había que tomar en cuenta, una fuerza a la disposición de la propia voluntad colectiva, una fuerza que permanecería dentro de los conductos legales siempre que las autoridades estuvieran dispuestas a negociar, pero que podría muy bien recurrir a la creación de medios antiparlamentarios, a la acción directa contra los malhechores individuales, o incluso a la insurrección abierta. De ahí la tenacidad con la que las autoridades buscaban contener algunos movimientos sociales particulares y los medios de su acción.

De esta confrontación recurrente surgió un tipo de tarjeta para anotar los puntos logrados por las campañas de los movimientos sociales: los activistas, los observadores, los opositores y los objetivos de las demandas empezaron, mal que bien, a coincidir en que los movimientos sociales requerían de la atención pública como función de un múltiplo:

Magnitud x Determinación x Unidad x Mérito

Si cualquiera de los cuatro elementos se reducía a cero, el movimiento perdía su posición como fuerza política. Cada elemento adquiría sus propias formas de evidencia: la magnitud por el número de participantes en las manifestaciones o de firmantes de los pliegos petitorios; la determinación por la disposición de los partidarios a sacrificarse o a luchar por la causa; la unidad por compartir símbolos y consignas; y el mérito por el decoro y por las historias de sufrimiento, y por mucho más. Una historia creíble de larga duración, además, podría consolidar cualquiera de los elementos: muchos partidarios que habían mantenido su determinación, unidad y mérito durante varios años de lucha, valían más que un número equivalente que se presentaba por primera vez. Por ende, existían incentivos adicionales para afirmar que había una afinidad con los movimientos sociales que desde hacía mucho tiempo estaban latentes y con triunfos anteriores. Un elemento podía compensar otro: un movimiento de magnitud reducida podía

exhibir una inmensa determinación y unidad, en tanto que unas cuantas víctimas inocentes de la represión podían elevar el valor del mérito, y por tanto, el impacto global de un movimiento que en otras condiciones hubiese sido endeble. El marcador implícito sigue teniendo validez hoy, pues el terrorismo y la autodestrucción espectacular son la estrategia característica de los segmentos pequeños dentro de los movimientos fragmentados, y las asamblcas enormes y breves o las declaraciones públicas son las estrategias preferidas de numerosos retadores cuyos miembros tienen una determinación y unidad inciertas.

Clasifiquemos las poblaciones relevantes muniosamente. Ningún movimiento social opera sin hacer referencia a por lo menos tres poblaciones:

1) *Los que detentan el poder*, que son los objetos de las reclamaciones; reclamación mínima si se tolera la existencia del movimiento.

2) *Los activistas*, que varían de colaboradores menores a líderes, y que a menudo se interconectan por medio de las *Organizaciones de Movimientos Sociales*.

3) *Una población desfavorecida*, en cuya representación los activistas plantean o respaldan las reclamaciones.

Existen otras poblaciones que a menudo desempeñan un papel: los detentadores rivales de poder, los activistas de movimientos sociales rivales, las fuerzas represivas, los miembros del público en general susceptibles de convertirse en activistas o enemigos, y así sucesivamente.

Los activistas no necesariamente provienen de la población desfavorecida; pueden ser ricos que actúen en nombre de los pobres o adultos que actúen en nombre de los niños, para no mencionar a los activistas que plantean reclamaciones de ayuda para los damnificados de acontecimientos del todo ajenos a sus propios países. En cambio, en algunas ocasiones los que detentan el poder *sí* provienen de la población que se supone desfavorecida, por ejemplo, cuando los activistas étnicos presionan a los miembros exitosos de su misma categoría para que ayuden a los menos exitosos.

También es posible que los detentadores de poder se conviertan en activistas en algún grado, por ejemplo, cuando un presidente populista convoca a los movimientos populares para que éstos impresionen a sus rivales o cuando un funcionario simpatizante invita a una exhibición de demandas para convencer a sus colegas de que él otorga concesiones bajo presión. Por último, en algunos movimientos los activistas gastan gran parte de su energía planteando reclamaciones no a los detentadores de poder, sino a ellos mismos o a la población desfavorecida, por ejemplo, al involucrarse en ayuda mutua, al unirse a rituales o al organizar a las masas; aún se les clasifica como movimientos sociales en la medida que los activistas también exigen activamente la tolerancia o la colaboración de los detentadores de poder en sus esfuerzos.

Al reconocer, sin embargo, que las tres poblaciones se imbrican en grados variables, podemos ver la lógica de los movimientos sociales representada en la interacción entre ellos. La tarea de los activistas de los movimientos sociales consiste en constituirse como interlocutores válidos de la población desfavorecida, en maximizar su propia evidencia de su magnitud, determinación y unidad, para luego demostrar el mérito conjunto de los activistas y de la población desfavorecida. En la medida en que los detentadores de poder no quieren o no pueden conceder las reclamaciones en cuestión, se esfuerzan en reprimir la acción de los movimientos, en desmovilizar a sus activistas y en desprestigiar la evidencia de la magnitud, determinación, unidad y mérito. De ahí las frecuentes discordias públicas con respecto a la magnitud de las manifestaciones y a la representatividad de los líderes de los movimientos. De ahí los intentos repetidos por parte de los activistas de los movimientos para representarse como un grupo solidario, con una experiencia compartida desde hace mucho tiempo y con una memoria colectiva poderosa. De ahí el esfuerzo frenético entre bambalinas para forjar coaliciones, inventar nombres de grupos, componer discrepancias, formular demandas y quejas que serán ventiladas en una ocasión particular, lo mismo que para planear las estrategias y los símbolos.

Por consiguiente, no es un gran misterio que las imágenes populares de los movimientos sociales —sobre todo aquéllas que son favorables— consideren que estos grupos son solidarios con historias naturales coherentes. La ilusión del movimiento social como grupo surge a partir del mismo esfuerzo que realizan los activistas para presentarlo como numeroso, determinado, unitario y meritorio. El concepto erróneo, proveniente de la historia natural, de los movimientos sociales, surge de la agrupación de sus actividades en el tiempo y el espacio, de la utilización de las referencias compartidas a movilizaciones y desafíos anteriores por parte de los movimientos sociales, así como del reclutamiento desproporcionado de activistas en entornos donde las personas continuamente están conectadas con el exterior de los movimientos sociales. El único misterio es que tantos analistas sociológicos de movimientos sociales, quienes con frecuencia son veteranos y virtuosos de las maniobras entre bambalinas, hayan sucumbido ante su propia mistificación.

Habiendo comprendido de forma correcta a los movimientos sociales, nos preguntamos ahora ¿en qué condiciones podemos esperar que su proliferación promueva la democracia? No en todas las condiciones, sin duda alguna: los teóricos de la sociedad de masas cometieron muchos errores; no obstante, advirtieron perfectamente el potencial autoritario de los movimientos populistas que rinden culto a un hombre fuerte. Los fascistas europeos y algunos de sus primos de ultramar llegaron al poder en hombros de movimientos sociales vigorosos. Como lo indica la experiencia de muchas contrarrevoluciones de 1848 en adelante, ni siquiera los movimientos democráticos promueven de manera inexorable la democracia. Para emplear otro refrán favorito de los historiadores, obviamente esto resulta más complicado.

Pensemos en el carácter de la democracia. Si bien hoy todas las definiciones de democracia se prestan a la controversia, podemos abarcar una amplia gama de concepciones adoptando una definición situada entre los criterios puramente institucionales (elecciones, tribunales, etc.) y los criterios puramente sustantivos (justicia, igualdad de oportunidades, entre otros). Califiquemos como democrática a una *polity (politeia)* en la medida en que establezca

derechos y obligaciones claros de los ciudadanos —derechos y obligaciones que:

1) abarquen a una gran proporción de las personas que se encuentran bajo la jurisdicción del Estado;
2) se distribuyan con relativa igualdad entre los ciudadanos;
3) establezcan consultas obligatorias entre los ciudadanos con respecto al personal y a las políticas del Estado;
4) ofrezcan a los ciudadanos, incluidos los miembros de grupos minoritarios, protección contra acciones arbitrarias por parte de los agentes del Estado.

Es obvio que los criterios resultan relativos; de acuerdo con estos criterios, ninguna *polity* del mundo ha sido nunca democrática; es más, podría haber límites intrínsecos a la democracia de modo que, por ejemplo, por arriba de una escala muy reducida la envergadura de la ciudadanía limitara el carácter obligatorio de las consultas. Sin embargo, los criterios sí nos permiten ordenar las *polities* de acuerdo con el grado de democracia y distinguir la democracia de los otros sistemas de gobierno. Resultaría razonable, por ejemplo, calificar como *patriarcado* a una *polity* que aprueba en los puntos 2, 3 y 4, pero que otorga ciudadanía únicamente a una proporción reducida de sus súbditos; como *dictadura* a una que cuenta con una ciudadanía amplia e igual, pero que carece de consultas obligatorias o de protección; y como *patrimonial* a una que no aprueba en ninguno de estos puntos.

La democratización incluye, entonces, cualquier desplazamiento significativo desde la configuración actual de la *polity* hacia una ciudadanía amplia e igual, con consultas que tienen carácter obligatorio y una protección extensiva. De acuerdo con tales criterios, Gran Bretaña sin duda se democratizó entre la década de 1750 y la de 1830. Pese a los amplios derechos y libertades garantizados localmente, y a algunas reclamaciones avaladas por el Estado —por ejemplo, las Leyes sobre los Pobres y los controles sobre el abasto de alimentos—, a mediados del siglo XVIII la mayoría de los residentes británicos vivían bajo la autoridad de nobles y aristócratas *(gentry)* sumamente autónomos; carecían por completo de voz en la designación de funcionarios nacionales; gozaban de poca protección contra las acciones arbitrarias del Estado —de hecho, carecían de ciudadanía en cualquier sentido fuerte del término—. Ya en el decenio de 1830, el sufragio se había ampliado en algún grado, las exclusiones de puestos públicos basadas en cuestiones confesionales se habían reducido de manera dramática, el principio de la representación de acuerdo con el número de habitantes había empezado a suplantar el principio de los *chartered rights* (derechos constituidos), las libertades de asociarse y de actuar de forma colectiva y a nivel nacional habían cobrado una fuerza considerable, y las defensas contra la acción arbitraria del Estado se habían ampliado ligeramente. Todo esto redundó en una democratización incompleta de la *polity* británica. En estos cambios, movimientos sociales tales como las campañas a favor de la Emancipación Católica y de la reforma parlamentaria, desempeñaron papeles significativos.

En esta conceptualización de la democracia tenemos alguna razón para esperar, cuando menos, una correlación entre la democratización y la proliferación de los movimientos sociales en muchos países. Para ser más precisos, podríamos esperar una relación curvilínea: demandas en aumento a favor de la inclusión, de las consultas y de la protección por parte de los que siguen desfavorecidos, conforme se incrementa la posibilidad de inclusión, y más tarde, demandas en declive conforme se reduce el número de aquéllos que siguen excluidos, desfavorecidos y susceptibles de ser movilizados. Además, podríamos esperar de modo razonable que la forma exacta de la curva de los movimientos sociales difiera en función de la configuración anterior de la *polity*: una menor aceleración allí donde la ciudadanía ya era relativamente amplia e igual, pero donde las consultas y la protección eran mínimas (por ejemplo, en una dictadura populista); una aceleración mayor allí donde la ciudadanía era estrecha y desigual, pero que tenía, dentro de ese rango, consultas bastante extensivas y protección accesible a algunos (por ejemplo, en una oligarquía).

No obstante, la correlación no implica de modo alguno que los movimientos sociales *provoquen* la democratización. ¿Cuáles vínculos causales podrían existir? Ninguno es seguro. Yo planteo dos conjeturas y una advertencia.

Conjetura 1: obviamente, aunque no forzosamente, los movimientos que exigen de manera explícita una o varias de las cuatro facetas de la democracia, si tienen éxito, promueven la democracia. La conexión no es forzosa porque, de acuerdo con la Ley de Hierro de las Oligarquías de Roberto Michels, los líderes de movimientos exitosos de cualquier índole que sólo buscan su propio beneficio y que transigen con facilidad, tienden a subvertir la democracia; además, ello es debido a que un alto volumen de demandas exitosas podría (como lo sugiere el análisis de la modernización política realizado por Samuel Huntington) rebasar la capacidad estatal para entregar bienes colectivos, incluyendo la protección e incluso las consultas con carácter obligatorio.

Conjetura 2: mientras más amplia sea la variedad de movimientos y reclamaciones, es más probable que se dé una ampliación de la cobertura del estatus de ciudadano y del alcance de las consultas. Mi razonamiento está encaminado en dos vías, y asume que los movimientos y las reclamaciones heterogéneos tienen mayores probabilidades de encontrar nichos no competidores dentro de la *polity*, y además, que la experiencia de adaptarse a una gran variedad de demandantes doblega la voluntad del Estado, obligándolo a crear instituciones que faciliten aún más la ampliación de las definiciones de ciudadanía, así como consultas más obligatorias y una protección más plena contra las acciones arbitrarias, si no es que forzosamente una mayor igualdad. En esto, también puede darse una inundación: allí donde los grupos que ya tienen reclamaciones efectivas contra el Estado perderían de modo visible sus recursos o ventajas con la siguiente inclusión, podríamos esperar la formación de coaliciones antiinclusivas que detendrían o revertirían la democratización.

Advertencia: incluso estos argumentos son frágiles, ya que se sostienen en las hipótesis de que:

1) la capacidad de un Estado para cumplir sus compromisos frente a sus ciudadanos se incremente por lo menos al mismo ritmo en que lo hacen sus compromisos, y

2) que en ningún momento la cada vez mayor envergadura e igualdad se traduzcan necesariamente en un declive de las consultas y de la protección.

De manera reiterada los críticos de la democracia han argumentado en contra de estos dos supuestos, alegando que un Estado que todo lo hace se convierte en un Estado que nada hace, y que un Estado de inclusión se convierte en un Estado insensible y arbitrario.

Como hipótesis de trabajo permítanme sugerir que, incluso en el mejor de los casos, la proliferación de los movimientos sociales promueve la democracia sólo en condiciones limitadas: ocurre apenas cuando los movimientos se organizan en torno a una variedad de reclamaciones, incluyendo las demandas explícitas a favor de la democracia y cuando el Estado adquiere mayor capacidad para realizar estas reclamaciones, por lo menos a la misma velocidad a la que se incrementan las reclamaciones. Pero las condiciones de las que dependen *estas* condiciones también resultan problemáticas. En efecto, los teóricos de la democracia siempre han planteado precisamente estas dos preguntas: en qué condiciones la gente común exige en realidad la democracia, y en qué condiciones la capacidad del Estado aumenta de modo que satisfaga estas exigencias. Tal vez podamos consolarnos con la observación de que el análisis de las relaciones entre los movimientos sociales y la democratización nos lleva directamente a los principales problemas todavía sin resolver en la teoría de la democracia.

Bibliografía

Benford, Robert D. y Scott A. Hunt (1992), "Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power". *Sociological Inquiry* 62: 35-55.

Boggs, Carl (1986), *Social Movements and Political Power. Emerging Form of Radicalism in the West.* Filadelfia, Temple University Press.

Bright, Charles y Susan Harding, eds. (1984), *Statemaking and Social Movements.* Ann Arbor, University of Michigan Press.

Burke, Edmund III, ed. (1988), *Global Crises and Social Movements. Artisans, Peasants, Populists and the World Economy.* Boulder, Westview.

Cardoso, Fernando Henrique, Bernardo Sorj y Mauricio Font, eds. (1985), *Economie e movimientos sociais na América Latina.* São Paulo, Editoria Brasiliense.

Chandler, Alfred (1990), *Scale and Scope: The Dynamics of Industrial Capitalism.* Cambridge, Belknap-Harvard University Press.

Chandler, Alfred (1992), "Organizational Capabilities and the Economic History of the Industrial Enterprise". *Journal of Economic Perspectives* 6: 79-100.

Cohen, Jean (1985), "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements". *Social Research* 52: 663-716.

Cohen, Jean y Andrew Arato (1992), *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, MIT Press.

Conell, Carol y Kim Voss (1990), "Formal Organization and the Fate of Social Movements: Craft Association and Class Alliance in the Knights of Labor". *American Sociological Review* 55: 255-269.

Diani, Mario (1988), *Isole nell'arcipelago. Il movimiento ecologista in Italia.* Boloña, Il Mulino.

Diani, Mario (1990), "The Network Structure of the Italian Ecology Movement". *Social Science Information* 29: 5-31.

Diani, Mario (1992), "The Concept of Social Movement". *The Sociological Review* 1992: 1-25.

Duyvendak, Jan Willem (1992), "The Power Politics. New Social Movements in a Old Polity. France 1965-1989". Tesis doctoral inédita en sociología, Univesidad de Amsterdam. Versión corregida en imprenta en Cornell University Press.

Eyerman, Ron y Andrew Jamison (1991), *Social Movements. A Cognitive Approach.* University Park, Pennsylvania State University Press.

Favre, Pierre, ed. (1990), *La Manifestation.* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Fernández, Roberto y Doug McAdam (1988), "Social Networks and Social Movements: Multiorganizational Fiels and Recruitment to Mississippi Freedom Summer". *Sociological Forum* 3: 357-382.

Franklin, Benjamin (1972, William B. Willcox, ed.), *The Papers of Benjamin Franklin. Volume 14: January I through December 31, 1768.* New Haven, Yale University Press.

Fuentes, Marta y André Gunder Frank (1989), "Ten Theses on Social Movements". *World Development* 17: 179-192.

Gamson, William A. (1987), "Introduction", en Mayer N. Zaid y John D. McCarthy, eds., *Social Movements in an Organizational Society.* Nueva Brunswick, Transaction.

Gamson, William A. (1990), *The Strategy of Social Protest.* Belmont (California), Wadsworth, 2a. ed. Publicado por primera vez en 1975.

Giugni, Marco G. y Hanspeter Kriesi (1990), "Nouveaux mouvements sociaux dan les annéss' 80: Evolution et perspectives". *Annuaire suisse de science politique* 30: 79-100.

Heberle, Rudolf (1951), *Social Movements. An Introduction to Political Sociology.* New York, Appleton-Century-Crofts.

Heberle, Rudolf y Joseph R. Gusfield (1968), "Social Movements", vol. 14, págs. 438-452, en David Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences.* New York, Macmillan y Free Press.

Hirsch, Eric L. (1990), "Sacrifice for the Cause: Group Processes, Recruitment, and Commitment in a Student Social Movement". *American Sociological Review* 55: 243-354.

Hirst, Paul y Jonathan Zeitlin (1991), "Flexible Specialization versus post-Fordism: Theory, Evidence and Policy Implications". *Economy and Society* 20: 1-56.

Klandermans, Bert (1984), "Mobilization and Participation: Social-Psychological Expansions of Resource Mobilization Theory". *American Sociological Review* 49: 583-600.

Klandermans, Bert ed. (1984), *Organizing for Change: Social Movement Organizations in Europe and the United States.* Greenwich (Connecticut), JAI Press. International Social Movement Research, vol. II.

Klausen, Kurt Klaudi (1988), *Konflikter, Kollektive Aktioner og Protesbevaegelser I Danmark.* Copenhague, Samfunds Fagsnut.

Koopmans, Ruud (1992), "Democracy from Below. New Social Movements and the Political System in West Germany". Tesis doctoral inédita en sociología, Universidad de Amsterdam. Versión revisada en imprenta en Cornell University Press.

Kriesi, Hanspeter (1993), *Political Mobilization and Social Change. The Dutch Case in Comparative Perspective.* Aldershot, Avebury.

Marwell, Gerald y Pamela Oliver (1984), "Collective Action Theory and Social Movements Research". *Research in Social Movements. Conflict and Change* 7: 1-27.

Marwell, Gerald y Pamela Oliver (1988), "Social Networks and Collective Action: A Theory of the Critical Mass. III". *American Journal of Sociology* 3: 502-534.

Mayer, Margit (1991), "Social Movement Research and Social Movement Practice; The U. S. Pattern", en Dieter Rucht, ed., *Research on Social Movements: The State of the Art in Western Europe and the USA*. Frankfort-Boulder, Campus-Westview.

McAdam, Doug, John D. McCarthy y Mayer N. Zaid (1988), "Social Movements", en Neil J. Smelser, ed., *Handbook of Sociology*. Newbury Park, Sage.

McCarthy, John D., David W. Britt y Mark Wolfson (1991), "The Institutional Channeling of Social Movements by the State in the United States". *Research in Social Movements. Conflicts and Change* 13: 45-76.

McPhail, Clark (1991), *The Myth of the Madding Crowd*. New York, Aldine De Gruyter.

Melucci, Alberto (1985), "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements". *Social Research* 52: 789-816.

Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Need in Contemporary Society*. Filadelfia, Temple University Press.

Morris, Aldon y Cedric Herring (1987), "Theory and Research in Social Movements: A Critical Review". *Annual Review of Political Science* 2: 137-195.

Nicolas, Jean, ed. (1985), *Mouvements populaires et conscience sociale. XVIe-XIX e siècles*. Paris, Maloine.

Oberschall, Anthony (1973), *Social Conflict and Social Movements*. Englewood-Cliffs, Prentice-Hall.

Quadagno, Jill (1992), "Social Movements and State Transformation: Labor Unions and Racial Conflict in the War on Poverty". *American Sociological Review* 57: 616-634.

Rule, James (1988), *Theories of Civil Violence* .Berkeley, University of California Press.

Sabel, Charles F. y Jonathan Zeitlin (1985), "Historical Altenatives to Mass Production: Politics, Markets and Technology in Nineteenth-Century Industrialization". *Past & Present* 108: 133-176.

Sedaitis, Judith B. y Jim Butterfield, eds. (1991), *Perestroika from Below. Social Movements in the Soviet Union*. Boulder, Westview.

Smelser, Neil J. (1963), *Theory of Collective Behavior*. New York, Free Press of Glencoe.

Somers, Margaret R. (1992), "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation". *Social Science History* 16: 591-630.

Tarrow, Sidney (1988), "National Politics and Collective Action: Recent Theory and Research in Western Europe and the United States". *Annual Review of Sociology:* 421-440.

Tarrow, Sidney (1989a), *Struggle, Politics, and Reform: Collective Action, Social Movements, and Cycles of Protest*. Ithaca, Center for International Studies, Cornell University. Western Studies Program, Occasional Paper No. 21.

Tarrow, Sidney (1989b), *Democracy and Disorder: Social Conflict, Political Protest and Democracy in Italy, 1966-1973*. New York, Oxford University Press.

Tarrow, Sidney (1993), "Modular Collective Action and the Rise of the Social Movement: Why the French Revolution was not Enough". *Politics and Society* 21: 69-90.

Tilly, Charles (1969), "Collective Violence in European Perspective", en Hugh D. Graham y Ted r. Gurr, eds., *Violence in America*, vol. I. Washington, D. C., U. S. Government Printing Office.

Tilly, Charles (1982), "Britain Creates the Social Movement", en James Cronin y Jonathan Schneer, eds., *Social Conflict and the Political Order in Modern Britain*. Londres, Croom Helm.

Tilly, Charles (1983), "Speaking Your Mind Without Elections, Surveys, or Social Movements". *Public Opinion Quarterly* 47: 461-478.

Tilly, Charles (1988), "Social Movements, Old and new", en Louis Kriesberg, Bronislaw Misztal y Janusz Mucha, eds., *Social Movements as a Factor of Change in the Contemporary World*. Greenwich (Connecticut), JAI Press. Research in Social Movements, Conflicts and Change, vol. 10.

Tilly, Charles (1992a), "Contentious Repertoires in Great Britain, 1758-1834". *CSSC Working Paper* 141.

Tilly, Charles (1992b), "How to Detect, Describe, and Explain Repertoires of Contention". *CSSC Working Paper* 150.

Touraine, Alain (1981), *The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements*. Cambridge, Cambridge University Press.

Touraine, Alain (1985), "An Introduction to the Study of Social Movements". *Social Research* 52: 749-788.

Trossbach, Werner (1987), *Soziale Bewegung und politische Erfahrung. Bäuerliche Protest in hessischen Territorien 1648-1806*. Weingarten, Drumlin.

Walker, Jack L. (1991), *Mobilizing Interest Groups in America. Patrons, Professionals, and Social Movements*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Walsh, Edward J. (1988), *Democracy in Shadows. Citizen Mobilization in the Wake of the Accident at Three Mile Island*. New York, Greenwood.

Zald, Mayer N. y John D. McCarthy, eds. (1979), *The Dynamics of Social Movements. Resource Mobilization, Social Control, and Tactics*. Cambridge (Massachusetts), Winthrop.

Zald, Mayer N. y John D. McCarthy, eds. (1987), *Social Movements in an Organizational Society*. New Brunswick, Transaction.

■

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS POSIBLES BECARIOS

CAMBIO DE FECHAS DESDE EL AÑO1997

• EL TALLER SOCIO–TEOLOGICO Y PASTORAL SE IMPARTIRA EN EL PRIMER SEMESTRE DEL AÑO (MARZO–ABRIL).

• EL SEMINARIO DE INVESTIGADORES INVITADOS SE REALIZARA DURANTE EL SEGUNDO SEMESTRE DEL AÑO (AGOSTO–NOVIEMBRE).

APUNTES PARA UNA TEOLOGIA DE LA TIERRA

Roy H. May

La "pastoral de la tierra" nació en medio de las luchas campesinas para tener acceso seguro a su medio de trabajo y fuente de vida frente a una situación socioeconómica cada vez menos favorable para los empobrecidos de la tierra. Más recientemente, la crisis ecológica y el consecuente deterioro de los suelos, la contaminación de aguas y los cambios climáticos, han agudizado aún más la cuestión de la tierra no sólo en América Latina, sino también en otras partes del mundo. Como observan unos investigadores:

El problema del hambre y de la pobreza ha dejado de ser —en realidad lo ha sido siempre— sólo un problema moral o social, para convertirse también en un grave problema medioambiental. La pobreza es producto de un acceso desigual de los individuos a los recursos imprescindibles para la vida. La tierra, por ejemplo, que sigue siendo el medio principal de subsistencia para casi tres cuartas partes de la humanidad, está mal repartida, concentrada en pocas manos, y su cultivo, al menos el de la más fértil, orientado hacia la producción comercial de alimentos. La mayoría de los campesinos privados de ella por la entronización de la propiedad privada y el beneficio capitalista, se ven forzados en los países del Tercer Mundo a practicar la agricultura en tierras marginales, muchas de ellas ganadas al bosque, y al sobrepastoreo abusivo de tierra con ecosistemas muy frágiles, que, inevitablemente, acaban convirtiéndose en desiertos. De esta manera, muchas extensiones de bosque están siendo arrasadas, las más de las veces para poner en labor suelos que apenas dan para la subsistencia de los que trabajan (González-González 1992: 26).

En otras oportunidades hemos explorado esta problemática en referencia a América Latina (May 1993, 1995). Lo que surge de estas discusiones, con toda claridad, es que "la tierra" ha de ser un eje de reflexión tanto ético-teológico como socioeconómico, si lo que queremos y buscamos es construir una convivencia caracterizada por la justicia social y el bienestar de todos.

En este trabajo quisiera compartir algunos "apuntes" para una teología de la tierra. En realidad, estos apuntes no son míos porque en gran parte, lo que sigue es un resumen de los aportes de otros que están trabajando el tema. Parte del propósito del artículo es presentar sus contribuciones para la reflexión de este campo temático. Para facilitar el análisis he agrupado sus aportes alrededor de tres ejes principales que, juntos, a mi manera de ver, forman una especie de índice de contenido para una teología de la tierra. Los tres ejes son:

—la tierra, la liberación y el quehacer teológico;
—la tierra y las posibilidades no-patriarcales de Dios; y
—la tierra en la cultura indígena y su pertinencia para la teología.

Finalmente, y a partir del material expuesto, intentaré bosquejar los rasgos principales de lo que podría ser una teología de la tierra.

1. La tierra, la liberación y el quehacer teológico

Alfredo Ferro Medina, sacerdote jesuita que trabaja con campesinos en Colombia, señala:

La teología de la tierra debe prestar un servicio de primera línea a la Iglesia, y especialmente al pueblo de Dios ligado de modo particular a la tierra. Debe ser, pues, una teología que parta de la vida y de las luchas de los trabajadores del campo. Su objetivo está en función de una pastoral que pretende responder a las necesidades de creyentes, que se sienten responsables y creadores de su propia historia. Es una teología y una pastoral en proceso, con innumerables desafíos. No pretende ser definitiva y acabada (Ferro Medina 1991b: 37).

Ferro Medina está convencido de que la reflexión teológica comienza con una experiencia histórica: la lucha de los pobres por la tierra, en la que se manifiesta "la experiencia de un Dios compañero y aliado de los más pobres y marginados de esta tierra" (Ibid.: 26). Los

compromisos pastorales que han nacido de esta lucha son los puntos de partida de la reflexión teológica y han hecho posible esa reflexión.

Como explica Ferro Medina, la teología de la tierra es fruto del trabajo pastoral, principalmente en zonas rurales de grandes conflictos de donde han surgido interrogantes que exigen una respuesta de fe y, por tanto, un acompañamiento teológico.

> La fe de la gente del campo, unida a sus luchas, exige una acción pastoral profundamente comprometida, una reflexión teológica más profunda y una mística de acción siempre en defensa de los pobres de la tierra (Idem).

En este sentido, la teología de la tierra es histórica, geográfica, social y eclesiásticamente "contextual" (Ibid.: 27). Así, citando a la Comisión Pastoral de la Tierra de Brasil, Ferro Medina define el objetivo de la teología de la tierra:

> Descubrir, analizar y profundizar cómo se relaciona la fe con la vida y las luchas de la gente del campo; mostrar cuáles son los desafíos e interpelaciones que le presenta a la pastoral y a la misión de la iglesia de Jesucristo y, a su vez, qué influencia o contribución puede tener la fe cristiana en el contexto de la lucha por la tierra (Idem.).

Plantea que:

> La teología de la tierra pretende dar respuesta a la pregunta: ¿cómo puede la fe de la Iglesia (pueblo de Dios), en el seno de la realidad agraria, ser libertadora y transformadora, al mismo tiempo en que estamos conscientes de que vivimos en una situación de injusticia y opresión institucionalizada? (Ibid.: 28).

Entonces, para la teología de la tierra, la tarea es doble:

1) Descubrir la lógica de Dios en la realidad y la problemática de la tierra; y
2) Comprender que la acción de Dios se expresa en la realidad agraria en la relación persona-tierra: tierra como realidad antropológica, socioeconómica, política y religiosa, "como el espacio donde la vida se produce y reproduce continuamente" (Ibid.: 27).

El interés fundamental es mostrar cómo, ante la opresión, la fe puede ser liberadora y transformadora (Ibid.: 28).

Al asumir esta tarea, la teología de la tierra también debe mostrar "una nueva visión de la tierra, donde la justicia es imprescindible: tierra compartida y en función de todos" (Idem). Esto significa que una concepción estrictamente materialista de la tierra es insuficiente. Para el creyente, la tierra también debe ser el "don y promesa de un Dios que se encarna y definitivamente se compromete con la suerte de los desposeídos" (Idem).

Según Ferro Medina, la teología de la tierra se sitúa en tres dimensiones:

—Socio-histórica: el punto de partida es la historia humana, particularmente la lucha por poseer la tierra y sobrevivir en ella.

—Bíblica: en referencia al pueblo de Israel, es volver a leer e interpretar la Escritura con los ojos de los empobrecidos de la tierra, para descubrir en la Biblia las raíces de su lucha por la tierra.

—Pastoral: en el contexto rural, la iglesia unifica la fe y la práctica política en las diferentes situaciones de violencia o conflicto (Idem).

Estos enfoques definen el triple carácter de la teología de la tierra: *socio-político*, porque critica al sistema dominante que margina a los pobres de la tierra; *ético*, porque busca nuevos valores y se niega a aceptar el sistema que aliena y oprime; y *evangélico*, por su clara y definitiva opción de lucha en favor de los empobrecidos, que tienen el privilegio de ser los principales receptores de la acción y el mensaje de Jesús (Ibid.: 28s).

Metodológicamente, esto muestra que, como toda teología inspirada en la teología de la liberación, la teología de la tierra pasa por tres mediaciones (Ibid.: 29-35):

1) *Socio-histórica*. Comenzar con la realidad histórica es un requisito fundamental. Este análisis es interdisciplinario. Las ciencias sociales son las herramientas principales. Para que el discurso teológico sea pertinente, debe prestar mucha atención a la realidad, pero lo más importante es que Dios se revela en la tierra y en la lucha por la tierra. La revelación está mediatizada históricamente en la lucha y la resistencia.

2) *Hermenéutica*. La Escritura y la tradición arrojan luz sobre la realidad sociohistórica y, viceversa, la realidad sociohistórica ayuda a interpretar las Escrituras y la tradición.

> La mediación hermenéutica en la teología de la tierra tiene como su objetivo comprender el sentido de los textos bíblicos, y de la tradición para una realidad específica que va a ser juzgada a partir de la fe. Como teología, debe responder a la cuestión de la presencia de Dios en medio del problema de la tierra y su significado salvífico (Ibid.: 31).

La Biblia hebrea ("Antiguo Testamento") y el Nuevo Testamento se deben leer en el contexto de la lucha actual de los campesinos empobrecidos. Esta, a su vez, facilitará nuevas lecturas de la Escritura en que la lucha por la tierra adquiere un papel central. La tierra bíblica anima así la lucha actual de los campesinos. Lo importante para la teología es que la tierra, como una realidad material histórica, es un anticipo histórico de la salvación.

3) *Pastoral*. Todo lo que se ha analizado a la luz de la fe en cuanto a la tierra y las Escrituras tiene que traducirse en una acción pastoral práctica. Específicamente, la práctica pastoral busca caminos que lleven a superar la opresión y que converjan con otras fuerzas, movimientos y organizaciones campesinas que también luchan contra la opresión. Fundamentalmente, la acción pastoral es profundamente política. En este proceso, la historia bíblica se convierte en la historia de la lucha del pueblo, y

> ...los campesinos expresan su fe y esperanza mediante un proceso histórico que se mueve hacia "nuevos cielos y nueva tierra": el reino de Dios (Ibid.: 35).

En conclusión, Ferro Medina argumenta que:

> La producción teológica no puede ser de una élite, de intelectuales aislados, ni simplemente de individuos. Cualquier teólogo de la tierra debe mantenerse estrictamente ligado a las bases campesinas y, en lo posible, a la propia tierra. Su praxis teológica debe ser fruto de experiencia propia junto a las comunidades campesinas (lugar teológico) donde son vividas y celebradas las luchas por la tierra (Ibid.: 37).

Para Marcelo de Barros Souza de Brasil y José Luis Caravias de Paraguay, cuyo libro *Teología de la tierra* (1988) es, hasta ahora, la obra definitiva sobre el tema, la teología de la tierra claramente es teología pastoral. Evitan la teología sistemática tradicional, con sus intereses filosóficos y académicos, a cambio de una teología de acompañamiento, basada en la experiencia de fe y la acción pastoral, "con el corazón henchido de amor, a fin de que esta teología sea un servicio liberador". (Barros Souza-Caravias 1988: 7). Para Barros Souza (1990b: 79), el problema central de la teología es cómo enlazar la fe en Dios con la experiencia de opresión e injusticia. Esto significa que la teología no puede estar atada o ser definitiva, sino más bien constituye "un viaje de compañerismo, de búsqueda y de misión" (Barros Souza-Caravias 1988: 7). La teología de la tierra:

> Es, pues, una teología en el sentido de un estudio organizado sistemáticamente, que indaga la palabra y la voluntad del Señor nuestro Dios sobre el grave problema de la tierra. No se trata sólo de la tierra como un área geográfica física, ni de la tierra como espacio ecológico. La tierra es contemplada aquí como el lugar de vida, como totalidad antropológica, sociopolítica y hasta religiosa. La tierra es el suelo de la vida humana. En este sentido, la teología de la tierra es la teología del hombre (sic) de la tierra. Versa sobre la tierra, pero es más que eso. La tierra, además de objeto de estudio, es también el ángulo, el prisma, el lugar teológico desde el que se miran la fe y la vida (Ibid.: 8).

El punto de partida es el mismo según Ferro Medina: la realidad sociohistórica que debe confrontarse con el mensaje bíblico, para obtener conclusiones teológicas y pastorales. La realidad sociohistórica "es perversa y constituye un escándalo que provoca la muerte y la miseria a millones de personas" (Barros Souza 1990b: 76). Tal situación se opone al plan de Dios para la humanidad y no es nada menos que pecado. Por eso, la realidad sociohistórica no se presenta como el punto de partida exclusivamente por su pertinencia, sino porque en términos teológicos manifiesta el significado del pecado.

La característica fundamental de la realidad sociohistórica pecaminosa es la exclusión de los pobres de su acceso a un medio de vida: la minifundización en el contexto de grandes empresas comerciales que dominan extensiones enormes de la tierra. Este contexto da especificidad teológica a la teología de la tierra:

No se trata de una reflexión sobre el suelo ni sobre el planeta tierra. Es más bien una reflexión teológica hecha partiendo del problema de la tierra (campo) para el pueblo que vive en el campo y para los que trabajan con los agricultores. (Barros Souza 1990a: 234).

En este sentido, la teología de la tierra no es una teología de la naturaleza o de la creación, sino una teología de lucha social.

Un interés particular de Barros Souza y Caravias (1988: 402) es lo que ellos llaman "espiritualidad de la tierra".

> Llamamos aquí "espiritualidad de la tierra" a la experiencia de caminar en seguimiento de Jesús y a la comunión con el Dios vivo en la práctica de la lucha por la tierra y del movimiento de los trabajadores rurales por su liberación y por el derecho divino que tienen a habitar esta tierra de nuestro continente y sacar de ella el sustento de la vida.

Para ellos, esta espiritualidad se relaciona con la vida interna que sostiene a cada uno en la lucha por la tierra. Es oración, meditación y estudio bíblico comprometidos con los empobrecidos sin tierra. Significa comprometer toda la vida en solidaridad con el pobre. (Barros Souza 1988: 355). Tal espiritualidad es comunitaria porque nace de experiencias vividas juntos; es festiva porque celebra la acción de Dios en favor de los pobres sin tierra y es fuente de resistencia y esperanza porque abre un futuro nuevo (Ibid.: 357). El martirio es un elemento inevitable porque, asumir la defensa del pobre, en el contexto de injusticia, significa sufrir severas consecuencias [1] (Ibid.: 359s).

> En este sentido, la espiritualidad de la tierra tiene su punto fundamental en la caridad-servicio a los campesinos. Un servicio de amor y de defensa de la vida (Barros Souza-Caravias 1988: 411).

Este servicio estimula nuevas liturgias y une a los cristianos entre sí. Es fundamental ir a la raíz de la espiritualidad: "nuestra relación con Dios" (Ibid.: 408).

Finalmente, la teología de la tierra tiene implicaciones para la eclesiología. La lucha por la tierra revela que

> ...la misión de las iglesias es luchar contra esta [injusta] situación y comprometerse realmente con los trabajadores en su causa por la liberación (Barros Souza 1990b: 76).

Para denunciar la injusticia, la iglesia ecuménica (Ibid.: 84-86) debe, como los profetas, caminar con el pueblo en sus luchas y "desde ahí vivir ya la anticipación del Reino" (Ibid.: 82).

> Así /la teología de la tierra/[2] puede revelar lo que cree: que la fe cristiana es revolucionaria, destinada por Dios a transformar permanentemente la humanidad. La Revelación cristiana pone la tierra a disposición de todos como un don divino, digno de todo respeto y cariño, sacramento de Dios, fuente de vida y lugar de trabajo que hará realidad la libertad humana (Barros Souza 1990a: 243).

---

[1] Alude al conflictivo campo brasileño donde centenares de campesinos y defensores de los sin tierra, incluyendo varios sacerdotes y catequistas, han sido asesinados durante los últimos veinte a treinta años.

[2] Barros Souza usa la frase "pastoral de la tierra".

2. La tierra y las posibilidades no-patriarcales de Dios

La hermana Mercedes de Budallés Diez, religiosa católico-romana, ha trabajado por muchos años en la región de los ríos Tocantins y Araguaia del medio-oeste brasileño, de manera especial con mujeres campesinas. La hermana Mercedes se ha empeñado en comprender cómo experimentan esas mujeres a Dios y la fe cristiana, en medio de sus luchas diarias por la tierra y por sobrevivir. Las experiencias de ellas son particularmente importantes para la teología de la tierra porque, como la hermana Budallés Diez (1991: 56) informa:

> En nuestras comunidades, quien ayuda a dar a luz a la fe, son las mujeres, en la lucha del día a día, en la espontaneidad de sus vidas dolientes.

Entre los campesinos de Brasil, la comunicación popular comúnmente se da en forma de versos, como poesía hablada o bien como cantos de corte popular. Budallés Diez encuentra que las mujeres expresan su teología en estos versos populares. Ella también ha anotado lo que las mujeres dicen cuando se reúnen para estudiar la Biblia o para otras actividades. Budallés Diez ha analizado el contenido teológico de todo esto y lo ha agrupado en cuanto temas básicos: el Dios de la vida, el Dios que recompensa y castiga, el Dios que libera y el Dios-vida: Dios-madre.

El Dios de la vida

> Dios es nuestra vida. El nos dio la tierra porque ama nuestra vida. La tierra es como una madre que alimenta a sus hijos. Sembrar la tierra está como pariendo un niño (Doña Jacinta, Conceição do Norte, 1980).

> Es Dios quien nos dio la vida. Es Dios quien nos dio la tierra. Dejar que otros tomen nuestra tierra es dejar que ellos tomen nuestra vida y eso sería traicionar a Dios (Doña Ana, Cabeceira da Mata, Almas, 1980) (Ibid.: 57).

Estas y otras declaraciones muestran que Dios es vital en la vida de la mujer campesina. Su vida es como el suelo y ella experimenta a Dios en una realidad que diariamente emerge de la tierra. Este Dios de vida se le manifiesta cuando ella experimenta qué significa ser madre, al sembrar la tierra y cosechar el fruto, y al ver cómo las gallinas empollan los huevos que han puesto. Dios y vida son sinónimos.

El Dios que recompensa y castiga

> Dios también recompensa y castiga:
> Está todo en polvo, por nuestros pecados,
> por ser tan grandes, somos castigados.
> Somos castigados, con gran rigor,
> o que ha de ser de nosotros, sin Vuestro favor.
> Dios de piedad, Dios de compasión,
> como Padre de misericordia nos da el perdón.
> De hambre y guerra, de pestilencia también.
> líbrenos todos, para siempre, amén.
> (Ibid.: 58s).

Para la mujer campesina este Dios que castiga y recompensa es profundamente existencial, una realidad en su vida cotidiana. Salud, lluvia, cosecha, todo lo bueno y necesario es un regalo de Dios. De igual manera, la enfermedad, la sequía y la pestilencia se entienden como castigos de Dios. Inclusive, perder la tierra podría ser un castigo de Dios. Para agradar a Dios, siempre se requieren la oración y las promesas.

El Dios que libera

Sin embargo, Dios también es liberador. "Por lo que yo misma viví, entendí que Dios quiere la lucha y la liberación del pueblo oprimido. Esta es la Biblia de hoy", dijo una mujer. Otra explicó: "Dios quiere tierra y abundancia para su pueblo". Muchas veces, estas expresiones se dan después de violentos conflictos con los pistoleros que el gran terrateniente emplea para expulsar a los campesinos de sus tierras. En medio del conflicto y la lucha, las mujeres comprenden que Dios significa liberación. Ellas también relacionan el Dios de la liberación con sus vidas íntimas con sus esposos y otros hombres. "Como Dios es el liberador, él no quiere que las mujeres sean esclavas de su esposo", dijo una de las mujeres.

El Dios-vida: Dios-madre

Finalmente, las mujeres campesinas comprenden a Dios como mujer y madre. Una vez, en una discusión sobre Lucas 15.11-32, un niño quería saber qué le había pasado a la madre del joven, la esposa del padre. Aunque la parábola no menciona una esposa y madre, las mujeres concluyeron que había una esposa y madre, y que el padre recibió al hijo sólo porque la madre del muchacho había intercedido por él. "Dios da vida, Dios es el dador de la lluvia y está en medio de nosotros", explicó una mujer. Esto las llevó a discutir sobre el concepto de Dios como madre. Ellas concluyeron lo siguiente: "Dios da vida y como la madre es quien da vida, por tanto, Dios es también Dios-Madre". (Ibid.: 62). Las mujeres escribieron versos religiosos populares cuyos temas centrales son actividades de mujeres: las mujeres son capaces de mover la gracia de Dios y comparan el poder de Dios con imágenes de mujeres que sugieren que Dios es femenino. Dios como dador-de-vida, se identifica con el suelo porque éste también produce vida. Esto, a su vez, se identifica con las mujeres y su experiencia diaria, porque la vida y la maternidad son inseparables.

Barros Souza y Caravias insisten en que la teología debe mantenerse abierta a las posibilidades no-patriarcales. En su libro *Teología de la tierra*, dedican unas once páginas a proponer que la presencia femenina en la teología latinoamericana y en los estudios bíblicos sea mayor:

Nos dejamos interpelar por los cuestionamientos y desafíos que la perspectiva femenina puede traer a la lectura

bíblica y a la reflexión teológica sobre la tierra y la justicia (Barros Souza-Caravias 1988: 273).

Concluyen que "es necesario elaborar mejor aquello que sería 'lo femenino' en la teología de la tierra" (Ibid.: 275), pero se limitan a señalar esta necesidad.

Sin embargo, al usar como fuentes teológicas las tradiciones de la "madre tierra" propias de las culturas indígenas, pareciera que Caravias está buscando "lo femenino" en la teología de la tierra. Por ejemplo, cuando escribe sus "inspiraciones bíblicas para comunidades campesinas", comienza con una meditación sobre "la Madre Tierra", que concluye:

> Con frecuencia se ha creído que el culto a la Madre Tierra en sus diversas formas es algo contrario al cristianismo o ajeno a él. Pero cuando se convive con campesinos se da uno cuenta que este culto ha sido incorporado dentro de la fe cristiana y enriquece su simbolismo. No se trata generalmente de una idolatría, sino de un modo ritual de agradecer a Dios el don de la tierra... está mucho más cerca del mensaje bíblico, que las concepciones desarrollistas occidentales, impregnadas de materialismo (Caravias 1983: 11).

Enrique Rosner, sacerdote alemán que reside en Ecuador, también dedica una discusión a la Madre Tierra como fuente teológica. Recalca el concepto indígena de que la tierra es la que da vida y explora esa tradición para mostrar su importancia religiosa:

> Por la visión religiosa de la tierra, ella es para el indio: la *Madre Tierra*. Esta mística de la Madre Tierra es común entre todas las nacionalidades indígenas del mundo andino. El hombre (sic) se siente parte del mundo, tiene lazos familiares con la tierra, un compañerismo muy vivencial con la tierra, que lo hace luchar por ella. Se siente en comunión vivencial con su Madre Tierra (Rosner 1989: 169).

Caravias y Rosner basan sus discusiones en el libro deuterocanónico (canónico para los católico-romanos) de la Septuaginta, Eclesiástico 40.1, que en español menciona la "Madre Tierra". La palabra griega es *meter*, cuyo significado alude a una madre "genérica" en el sentido de fuente u origen. La palabra se asocia con la tierra (Pabon S. de Urbina 1982: 396; Liddell-Jones 1951: 1130). La traducción de Bover-Burgos expresa esto de una forma muy bella: "hasta el día de volver a la tierra, madre de todo viviente" (cp. Gén. 3.20). Caravias y Rosner aprovechan este versículo para sus meditaciones.

Sin embargo, no desarrollan conceptos de Madre Tierra que sugieran las manifestaciones femeninas y no-patriarcales de Dios. De todos modos, su buena voluntad para usar Madre Tierra —la femeninidad de la tierra— se relaciona constructivamente con el trabajo de Budallés Diez sobre los conceptos teológicos de las mujeres campesinas. Esta articulación sugiere la posibilidad de que la tierra llegue a ser una hermenéutica teológica para proponer un Dios no-patriarcal. Veremos esto con más claridad en la próxima sección.

3. La tierra en la cultura indígena y su pertinencia teológica

La presentación anterior sobre las tradiciones de la Madre Tierra como fuentes para una teología de la tierra, es parte de una discusión más amplia sobre los conceptos de la tierra en la cultura indígena y su pertinencia teológica. Algunos teólogos y los indígenas mismos están descubriendo elementos para una teología de la tierra en esas tradiciones y conceptos ancestrales. Como los mismos indígenas cristianos han dicho, la teología de la tierra emerge de "la experiencia vital en relación con la tierra, según la fe". Es

> ...el descubrimiento de la presencia y acción de Dios en la experiencia que hace el pueblo en sus vivencias en relación con la tierra (CENAMI 1992a: 13).

La relación de la persona con la tierra es una experiencia vital y es la materia prima para la teología y la celebración litúrgica.

Barros Souza y Caravias son teólogos no indígenas, pero intentan tomar muy en serio la reflexión teológica desde la cultura indígena. Para ellos, la actitud de fe que nace de la tierra es fundamental para las culturas campesinas y "tiene mucho que decir al mundo de hoy" (Barros Souza-Caravias 1988: 71). Este universo simbólico es fundamental para la teología de la tierra porque muestra "cómo unen su fe y su espiritualidad a la lucha por la tierra" (Barros Souza 1990a: 236). Ellos argumentan que este reconocimiento es especialmente importante no sólo porque los pueblos indígenas son los originales y legítimos habitantes de las Américas, sino por su "relación vital con la tierra" (Barros Souza-Caravias 1988: 71) que influye en toda su manera de vivir. Para ellos, la tierra es vida cuyo propósito es constituirse en un espacio vivencial. La tierra no es profana sino religiosa, y es lo que sustenta la vida de la comunidad. Tan profundos conceptos religiosos de la tierra son fuentes de valores alternos para otras sociedades. "No podemos hacer teología de la tierra si no es a partir de la visión y la vida del pueblo, especialmente del indígena" (Ibid.: 90).

Otros pueblos campesinos (sean o no indígenas) participan del mismo universo simbólico: la fe y la tierra van juntas. La vida en comunidad y el compartir son fundamentales. El campesino: "No vive en la tierra. Vive la tierra" (Ibid.: 97). Para él, Dios se manifiesta en la tierra. Por eso la tierra es fuente de gran esperanza para

> ...tiempos mejores, una tierra nueva, grande y espaciosa, en la que reine la justicia; una tierra que alcance para todos, en la que todos de veras se sienten hermanos (Ibid.: 103).

Que la tierra es el don de Dios, es la conclusión teológica central de la cultura indígena y del pueblo campesino:

> En el fondo, se manifiesta la percepción de Dios como padre de todos, amigo de los hombres (sic), fuente de vida, que da gratuitamente a su pueblo la tierra necesaria

para su sustento y su vida. Y esta visión de Dios cuestiona indiscutiblemente los acuerdos corrientes del materialismo práctico sobre la propiedad aislada, absoluta y sin límites (Ibid.: 96).

En verdad, hasta ahora pocos teólogos se han esforzado por explorar sistemáticamente la pertinencia de las tradiciones indígenas para la teología de la tierra. De todos modos, en las reuniones de pueblos indígenas que la iglesia convoca y auspicia para reflexionar acerca de la realidad de ellos e incluso sus sistemas de creencias, están surgiendo algunas reflexiones teológicas centrales (Comisión Episcopal para Indígenas 1988; Dosier CIDAL 1989; Primer Encuentro Taller Latinoamericano 1991; Asamblea EAPI 1992; CENAMI 1992a, 1992b). La siguiente breve sistematización de algunas de estas reflexiones, que claramente refuerzan las conclusiones de Barros Souza y Caravias, se basan en ideas acerca de la tierra que se expresaron en las reuniones de pueblos indígenas y agentes pastorales en México en 1992.

A Dios se le experimenta en la tierra

Sentimos la ternura y la caricia de Dios cuando trabajamos la tierra, cuando se nos da alimento, cuando luchamos por la salud de nuestro pueblo (CENAMI 1992a: 16).

La experiencia de Dios, su acción en medio de nosotros, la tenemos mediante la tierra, al trabajarla, al cuidarla, al cosecharla, al celebrarla, al defenderla, al luchar por ella, al defender nuestros derechos, al ser incluso encarcelados por su causa, al retomarla para que vuelva a darnos vida, al liberarla del Monstruo Destructor y liberarnos (CENAMI 1992a: 25).

La *tierra* es un don de Dios; y en la tierra tiene el indio el signo más evidente de la presencia de Dios entre ellos. La tierra es la vida de la persona y del pueblo... en definitiva, Dios está principalmente en la Tierra (Asambleas de EAPI 1992, 6s).

La tierra es la dádiva de Dios

Dios nos ha dado la tierra para vivir, nuestros abuelos la recibieron como hijos de Dios e hijos de la tierra y nos la heredaron para vivirla, cuidarla, conservarla y defenderla (Asambleas EAPI 1992: 56).

Dios les eligió el lugar, es Dios el que nos la dio para utilizarla, conservarla y defenderla, somos los dueños y los primeros en llegar a estas tierras. Dios la dio a nuestros abuelos, se las heredó a nuestros padres y la hemos habitado por herencia, porque somos hijos de la tierra, de Dios y de nuestros abuelos (CENAMI 1992b: 3).

Los seres humanos son hijos de la tierra y de Dios

Somos hijos de la tierra y de Dios (CENAMI 1992a: 19). "La tierra es nuestra Madre y todos somos hermanos a través de ella" (Ibid.: 25).

Como se indica en las citas anteriores, la relación con Dios, quien da la tierra, es un tema que se repite. Apunta a la unidad orgánica de toda la humanidad, por medio de la tierra.

La tierra es la fuente de la vida

La tierra y la Naturaleza son la Madre de la humanidad... Toda la vida depende de la Tierra a la que no siempre tratamos, respetamos y celebramos como se requiere para mantener toda la vida. El crecimiento de la humanidad está condicionado a la Tierra, a que ella siga siendo nuestro espacio vital para estar y para ser (Idem).

La tierra es la que nos está criando, es como nuestra madre que nos da de comer, es la que nos mantiene, no tenemos más (CENAMI 1992b: 6).

Invocamos a la Tierra, que es nuestra Madre, ella está viva y con ella Dios nos da la vida (CENAMI 1992a: 17).

Compartimos la misma tierra, aunque con diferente sentido; para ellos es medio de producción y negocio; para nosotros es vida, madre y sostén. La tierra somos nosotros (Asambleas EAPI 1992: 29).

La presencia de Dios se manifiesta en la armonía de la naturaleza

Dios, a través de la naturaleza, habla, el aire canta, el agua habla, las personas hablamos directamente a Dios al estar en medio de la naturaleza. Dios se nos hace presente en la perfecta armonía y equilibrio que percibimos en ella, todo tiene una función, todo es ecológico (CENAMI 1992a: 17).

El pecado y la fidelidad se relacionan con la armonía de la tierra

Pecado es quebrar la armonía natural. Esto hace que cada uno se separe de los demás y de Dios (Asambleas EAPI 1992: 7). Es quitar la tierra. Es lo mismo que "matar el corazón del pueblo" porque "la tierra es la vida de Dios para el pueblo" (Ibid.: 76). El uso inadecuado de la tierra también es pecado:

Ofendemos a Dios cuando sembramos hierbas malas, cuando se les quita la vida a nuestros hermanos por un pedazo de tierra, cuando se cortan árboles y no plantamos, cuando no alimentamos nuestra tierra y la dejamos que se erosione (Idem).

Fidelidad es defender la tierra y mantener la armonía:

Nuestra fe nos dice que Dios no quiere que nos quiten la tierra. El quiere que compartamos. Cuando alguien nos despoja o se entromete en nuestras tierras es que no recuerda a Dios y puede que reciba un castigo. Dios nos dice que debemos respetarnos los derechos de vivir y

trabajar la tierra; nadie tiene derecho de despojar a nadie. A Dios no le gusta (CENAMI 1992a: 25).

Tales reflexiones ofrecen fuentes muy sugestivas para el quehacer teológico. Una teología de la tierra ha de profundizarlas y sistematizarlas.

4. Algunos rasgos de la teología de la tierra

Los apuntes anteriores nos ofrecen algunos materiales para construir una teología de la tierra que aclaran "la lógica de Dios en la realidad y la problemática de la tierra" y que demuestran cómo Dios se expresa en la realidad agraria en la relación persona-tierra". Aquí nuestro propósito no es presentar tal teología en forma acabada, sino bosquejar los rasgos principales de una posible teología de la tierra.

Una teología a partir de la vida

Las consideraciones metodológicas que colocan la vida real en el centro de la teología tienen importancia tanto por razones epistemológicas como por razones de relevancia. La historia, como experiencia vivida no abstracta, es el punto del que debe partir toda reflexión teológica. La realidad sociohistórica, la cultura y la comunidad humana son fuentes teológicas. La realidad alimenta la teología y ésta la retroalimenta, por eso no es abstracta sino concreta y vivencial. Epistemológicamente, esto significa que el verdadero conocimiento se obtiene por medio de la experiencia pensada que se fundamenta en la historia concreta. En términos de pertinencia, la teología se relaciona con los intereses de la vida cotidiana del pueblo, tal como sus pobladores los comprenden. Sólo en esta forma puede la teología responder a las cuestiones existenciales y problemas reales que surgen del pueblo y su lucha por la tierra.

La tierra pertenece a Dios

Las tradiciones culturales y bíblicas coinciden en la afirmación de que la tierra pertenece a Dios. Los seres humanos, aunque viven de la tierra, no son sus dueños. Esto es un fundamento teológico central, pues la afirmación impone constreñimientos sobre el uso de la tierra por los seres humanos y su relación con ella. Esto, a su vez, tiene implicaciones para la organización social y la creación de la comunidad humana, porque la relación con la tierra implica cierto tipo de relacionamiento entre los seres humanos. Sobre todo, la afirmación relativiza la prepotencia humana de poder controlar la tierra y de reclamar el derecho a hacerlo.

Dios da la vida y libera la tierra

La teología de la tierra comprende a Dios como el que da la vida, el que libera al empobrecido, el que juzga al opresor y el que anima a los que resisten la injusticia y a aquellos que desean dominar a los pobres. La revelación emerge desde la lucha histórica y del poder productivo y creador de la tierra. El pecado se manifiesta en la violencia de los poderosos que despojan a los empobrecidos de su tierra, y en la violencia contra la tierra misma que destruye su capacidad productiva y generadora de la vida. Esto es especialmente grave porque en la capacidad productiva y creadora de la tierra, se conoce el poder creativo —"liberador"— de Dios. La salvación unifica lo material y lo espiritual, y anticipa en el presente la justicia y el bienestar del pobre: tierra sana para los empobrecidos de la tierra. La liberación del pobre implica la liberación de la tierra.

Una teología no patriarcal

La teología de la tierra enseña que a Dios debemos aplicarle atributos tanto masculinos como femeninos y rechazar el concepto patriarcal. Esta es una concepción básica que una hermenéutica de la tierra puede aportar a la teología en general. Tiene mucha pertinencia para el problema de la tierra porque, como las feministas nos hacen reconocer, es precisamente la actitud patriarcal —y su justificación por medio de un Dios patriarcal— la que produce la injusticia social y la destrucción ambiental (Ruether 1993). Sin embargo, la tierra como una hermenéutica para elaborar una teología no patriarcal no carece de dificultades y merece un análisis más completo. Estas dificultades se deben principalmente a que las tradiciones que se refieren a la feminidad y la maternidad de la tierra y que podrían servir como una hermenéutica no patriarcal (como afirman los indígenas), no se dan desde la herencia judeo-cristiana. Además, las fuentes bíblicas directas referentes a la madre tierra son débiles, aunque quizás no ausentes. Veremos algunas de esas posibilidades bíblicas.

Por ejemplo, unido a la referencia a Eclesiástico de la Septuaginta (una base bíblica muy débil), Job 1.21 parece ser una muestra del mismo concepto. El Salmo 139.13 y 15 (conceptualmente unidos) pueden reflejar también un concepto de la Madre Tierra:

> Porque Tú formaste mis entrañas;
> Tú me hiciste en el vientre de mi
> madre...
> No fue encubierto de ti mi cuerpo,
> Bien que en oculto fui formado,
> Y entretejido en lo más profundo
> de la tierra (Reina Valera).

Tanto el relato del Génesis que indica que la humanidad fue creada de la tierra, como la metáfora deuteronomista de Dios como la roca que (a la vez engendra [3] y) da hijos (Dt. 32.18), podrían ser imágenes telúricas, tal vez olvidadas de modo intencional, que reflejan primitivas tradiciones de la Madre Tierra. Teológicamente, el antiguo concepto hebreo de la tierra como vida continúa un tema esencial de las

[3] Swidler 1979: 31 sugiere que, aunque la palabra en hebrea puede significar "engendrado", muy rara vez se usa así y casi siempre significa "que te engendró". El concluye que ambas estrofas deben ser femeninas.

tradiciones de la Madre Tierra. Podría haberse arraigado en una religiosidad parecida aunque tal vez olvidada de forma consciente [4]. Pareciera, no obstante, que en la Biblia hay poco apoyo para las tradiciones de la Madre Tierra (al contrario de las características femeninas de Dios, que sí están muy presentes).

Sin embargo, más allá de una base bíblica directa, es claro que *la experiencia* de las mujeres al luchar por la tierra, combinada con la idea indígena de la Madre Tierra, eleva la feminidad —y los conceptos no patriarcales— de Dios [5]. Los estudios en la historia de la religión muestran, además, que las tradiciones religiosas atadas a la tierra (casi siempre vista como femenina) son anti-patriarcales, contrarias a la verticalidad y dominación de los dioses uránicos y patriarcales que viven arriba en el cielo (por ejemplo, ver Aguiló 1988; Eliade 1973, 1974, 1987; Eliade-Sullivan 1987). En América Latina son muy conocidas las tradiciones andinas relacionadas con la *pachamama* que ponen de relieve este fenómeno religioso. Tanto las experiencias femeninas como las tradiciones culturales relacionadas con la tierra nos brindan recursos para reimaginar a Dios.

Es importante recordar que todo habla de Dios:

> ...es en el mejor de los casos metafórico o analógico. Las descripciones antropomórficas de lo divino son analógicas o simbólicas y tienen solamente la intención de ser medios de discurso y no descripciones precisas... El propósito del lenguaje religioso no es proveer descripciones exhaustivas, sino facilitar el conocimiento del Ser divino y sus relaciones con los seres humanos (Trau 1992, 310s).

Las imágenes religiosas, las metáforas y las analogías se originan en las tradiciones culturales y en las experiencias históricas (Ibid.: 314s). Muy pocas pueden considerarse originalmente "cristianas". El cristianismo las ha tomado de otras fuentes; se ha apropiado de ellas y las ha interpretado. Históricamente, el cristianismo ha adoptado casi de modo exclusivo las imágenes patriarcales, para sostener un orden social patriarcal (Ruether 1993: 182-210; Trau 1992: 312-314). Lo importante aquí es que las tradiciones indígenas sobre la feminidad de la tierra, en el contexto de la lucha de las mujeres campesinas, contienen elementos para imaginar una teología "femenina" no patriarcal. Estos elementos no proveen descripciones exactas, pero permiten comprender mejor la relación entre Dios y la humanidad. La recuperación de estas experiencias y tradiciones para imaginar a Dios puede ser una contribución fundamental para reelaborar una teología liberadora que nazca de la lucha por la tierra en América Latina.

[4] Por supuesto que las tradiciones de la Madre Tierra presentan problemas para la teología bíblica en parte porque pareciera que un interés central de las narraciones bíblicas es separar a Dios de la naturaleza, aunque ésta es la creación de Dios, y no darle un carácter divino. El punto aquí, sin embargo, no es la relación Dios-naturaleza, sino la posibilidad de la feminidad de Dios.

[5] Los teólogos y particularmente las teólogas consideran cada vez más la feminidad de Dios; ver McFague 1994, especialmente capítulos 3 y 4; Ress 1994; y Swidler 1979. Para esta discusión, también es importante Ruether 1993.

La tierra es fuente de la vida

Como sugerimos en los párrafos anteriores, las concepciones de los indígenas y de los pueblos campesinos pueden enriquecer la discusión de una teología de la tierra. Sin duda alguna, muchos de sus conceptos de la tierra son parangones de los conceptos bíblicos: que la humanidad se relaciona con la tierra, que la tierra pertenece a Dios, que la tierra es una herencia a ser protegida y entregada a las generaciones futuras, que Dios se manifiesta en la lucha por la tierra, entre otros paralelos.

Fundamental es la idea de que la tierra es la sustancia de la vida, el génesis de la humanidad. A la vez, es el lugar para la creatividad humana o el trabajo, y el espacio donde la comunidad vive históricamente la voluntad de Dios. La tierra misma merece respeto y la justicia exige que se cuide de ella. La promesa de que los pobres poseerán tierra es el anticipo histórico de la salvación. Las fuerzas que se oponen a que la tierra, sus recursos y sus frutos se compartan con justicia, son escandalosas porque se oponen a la voluntad de Dios. Igualmente, las prácticas humanas que la destruyen. En este sentido, van en contra la vida misma pues, la tierra es fuente de la vida.

El concepto de la tierra como fuente de la vida —como una madre— y como manifestación de Dios y, por tanto, no como una mercancía que se negocia según el interés personal, puede aplicarse tanto a cuestiones de la crisis ecológica como a las de la justicia agraria. El desarrollo económico latinoamericano concibe la tierra simplemente como un bien para obtener ganancias económicas. Tal concepto materialista de la tierra ha legitimado la sobre explotación y la destrucción ecológica. Los conceptos indígenas, por su parte, no sólo exigen que se respete la tierra misma sino también que la apropiación y el uso involucren a toda la comunidad. El concepto de la tierra como fuente de la vida y como manifestación de Dios, afecta, asimismo, la tenencia y el uso de la tierra, que no son sino asuntos de la justicia. Al recalcar el valor y la función sociales de la tierra, los indígenas exigen que ella y sus productos se compartan (como se practica en sus propias comunidades). Ellos preguntan sobre la naturaleza de los derechos de propiedad y posesión, y sus interrogantes relativizan los conceptos individualistas occidentales sobre la propiedad privada. Las ideas indígenas señalan que la tierra demanda la solidaridad humana, y se oponen diametralmente al individualismo de la cultura occidental.

El pecado se comete contra los pobres y la tierra

Estas ideas pueden contribuir a profundizar la comprensión del pecado y de la fidelidad por medio de la incorporación de relaciones no sólo entre los seres humanos, sino de los humanos con la tierra. De esta manera, el pecado y la fidelidad no se relacionan sólo con las personas, sino también con el orden natural. Esto requiere que la preocupación por la justicia sea, al mismo tiempo, la preocupación por el medio ambiente. El pecado significa limitar las posibilidades para que los pobres vivan, tanto por impedirles poseer la tierra como por destruirla. Por eso, luchar contra

el pecado significa liberar la tierra de la opresión, establecer la libertad para la vida y mantener un profundo respeto por la tierra misma.

La solidaridad con los empobrecidos y la unidad de la humanidad

Por último, la teología de la tierra en América Latina comprende que la misión cristiana exige solidaridad con el pobre y un compromiso activo en favor de la transformación social. La acción política y la acción espiritual deben conjuntarse en un activo compromiso contra el pecado para poder realizar el Reino de Dios. El fundamento de esa afirmación es la unidad orgánica que la comunidad humana experimenta por ser creada del polvo de la tierra por el Dios dueño de la tierra y dador de la vida. Las tradiciones de los pueblos indígenas recalcan constantemente que los humanos no sólo dependemos de la tierra, sino que estamos orgánicamente unidos a ella. Por medio de esta dependencia, toda la raza humana se relaciona orgánicamente como hermanos y hermanas y, por tanto, el propósito de la vida es vivir en armonía con la tierra y con los demás. Aquí tenemos una profundización de la idea de *koinonia*, que es tan importante en el Nuevo Testamento.

Conclusión

El problema de la tierra en América Latina, ya como cuestión de uso y tenencia ya como cuestión ecológica, no sólo sigue siendo problema, sino que éste se agudiza en la medida en que se imponen las nuevas políticas neo-liberales que, en la práctica, realizan una reforma agraria dejando la propiedad de la tierra y la distribución de sus productos a disposición de las fuerzas del mercado. Como realidad histórica que toca las vidas de pueblos enteros, la tierra tiene que ser un eje de reflexión teológica y pastoral. Se espera que estas notas contribuyan a esa tarea.

Bibliografía

Aguiló, Federico, 1988. *Tipología religiosa andina. Ensayo lingüístico y simbológico.* La Paz, Editorial Los Amigos del Libro.

Asamblea EAPI (Enlace de Agentes de Pastoral Indígena), 1992. *Somos reflejo del Dios vivo. Teología de la identidad y teología de la historia en las Asambleas de EAPI 1992.* Temoaya, México.

Barros Souza, Marcelo de, 1988. "Espiritualidade da Terra", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 48, fasc. 190 (junio), 353-367.

Barros Souza, Marcelo de, 1990a. "La tierra, Palabra de Dios. Apuntes para una teología de la tierra", en *Misiones Extranjeras* 117 (mayo-junio), 232-245.

Barros Souza, Marcelo de, 1990b. "Critérios e pressupostos para uma pastoral da terra. Contribuição teológica para o debate", en *Cadernos do CEAS* 130 (noviembre-diciembre), 75-86.

Barros Souza, Marcelo de y José Luis Caravias, 1988. *Teología de la tierra.* Madrid, Ediciones Paulinas.

Budallés Diez, Mercedes, 1991. "As mulheres sertanejas lutam rezando", en *Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra 1991*, 56-64.

Caravias, José Luis, 1983. *Luchar por la tierra. Inspiraciones bíblicas para las comunidades campesinas.* Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.

CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas), 1992a. *III Encuentro Nacional de Pastoral de la Tierra, Memoria.* México (abril 27-1 mayo).

CENAMI, 1992b. *III Ecuentro Nacional de Pastoral de la Tierra. Comentarios al Artículo 27 Constitucional Tratado de Libre Comercio. Material de Apoyo y Consulta.* México (abril 27-1 mayo).

Comisión Episcopal para Indígenas, 1988. *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México.* México, Conferencia del Episcopado Mexicano.

Dossier CIDAL, 1989. *Documento sobre pastoral indígena (Coban, Guatemala).* Santo Domingo, Secretaría del CIDAL.

Eliade, Mircea, 1973. *Lo sagrado y lo profano.* Madrid, Ediciones Guadarrama.

Eliade, Mircea, 1974. *Tratado de historia de las religiones*, vol. II. Madrid, Ediciones Cristianidad.

Eliade, Mircea, 1987. *The Encyclopedia of Religion.* New York, Macmillan Publishing Co.

Eliade, Mircea y Lawrence Sullivan, 1987. "Earth", en Eliade 1987, vol. 4, 534-541.

Ferro Medina, Alfredo, 1991a. "Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra", en *Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra 1991*, 11-24.

Ferro Medina, Alfredo, 1991b. "Abordagem de uma teologia da terra", en *Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra 1991*, 25-38.

González Alcantud, José A. y Manuel González de Molina (eds.), 1992. *La tierra: mitos, ritos y realidades.* Barcelona, Editorial Anthropos-Diputación Provincial de Granada.

Liddel, Henry George y Robert Scott Jones, 1951 (nueva edición de Henry Stuart y Robert McKrnzie). *A Greek-English Lexicon*, vol. II. Oxford, Clarendeon Press.

May, Roy H., 1993. "Tierra, campesinado y neo-liberalismo", en *Pasos* 49 (septiembre-octubre), 17-23.

May, Roy H., 1995. "Desarrollo basado en el esfuerzo campesino", en *Pasos* 58 (marzo-abril), 23-30.

McFague, Sallie, 1994. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear.* Santander, Editorial Sal Terrae.

Pabon S. de Urbina, José, 1982. *Diccionario manual griego-español.* Barcelona, Vox-Bibliograf.

Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra, 1991. *A teologia se fez terra.* São Leopoldo, Sinodal-CEDI-Red Latinoamericana de la CPID.

Ress, Judith, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjorup (eds.), 1994. *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista.* Santiago de Chile, Sello Azul, Editorial de Mujeres.

Rosner, Enrique, 1989. *Tierra que arde, tierra que compromete. El evangelio de la tierra de aquel tiempo para hoy.* Quito, Ediciones Abya Yala.

Ruether, Rosemary Radford, 1993. *Gaia y Dios, Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra.* México, DEMAC-Documentación y Estudios de Mujeres, A. C.

Sullivan, Lawrence E., 1987. "Supreme Beings", en Eliade 1987, vol. 14, 166-181.

Swidler, Leonard, 1979. *Biblical Affirmations of Women.* Philadelphia, The Westminster Press.

Trau, Jane Mary, 1992. "Exclusively Male Imagery in Religious Languages". *Worship* (julio), 310-326.

SECRETARIA DEL CONSEJO CAMPESINO JUSTICIA Y DESARROLLO

MEMORIA DEL CONGRESO NACIONAL CAMPESINO JUSTICIA Y DESARROLLO

Mediante esta memoria pretendemos expresar brevemente los principales contenidos del Congreso Nacional Campesino Justicia y Desarrollo celebrado del 15 al 17 de diciembre de 1995 en La Fortuna de San Carlos.

Objetivos que orientaron este Congreso:

1. Actualizar y priorizar las necesidades de los pequeños productores agropecuarios, los campesinos sin tierra y los obreros agrícolas en Costa Rica con el fin de definir un plan de trabajo por parte del Consejo Campesino Justicia y Desarrollo, que sea viable a corto, mediano y largo plazo.
2. Analizar las diversas alternativas para darle sustento y representación política a nuestras propuestas.
3. Establecer las formas a través de las cuales se le va a dar ejecución y continuidad a los acuerdos emanados del Congreso.
4. Aumentar el grado de concientización dentro de la población costarricense acerca de la gravedad de los problemas sociales, económicos, culturales, ecológicos y ambientales que sufre el campesinado costarricense.

Acuerdos emanados del Congreso

1. En torno a la Representación Política del Consejo Campesino Justicia y Desarrollo.

Acuerdo: Impulsar un proceso de negociación con los partidos políticos, con ética, honradez y lealtad para el sector campesino, en donde se genere un espacio de participación en los espacios de toma de decisiones a nivel local y regional, con miras a las elecciones ejecutivas, legislativas y municipales.

2. En cuanto a la Reforma del Estado en Costa Rica.

Acuerdo: Fortalecer la capacidad organizativa que tiene actualmente el Consejo Campesino Justicia y Desarrollo con el fin de llegar a ser una fuerza social con poder real en los procesos de negociación con el gobierno.

3. En cuanto a la problemática del Crédito para la pequeña producción agropecuaria.

Acuerdo: Crear con nuestras propias fuerzas un Sistema Financiero Alternativo a través de un Banco Campesino en donde las comunidades campesinas tomen las decisiones y tengan un control real en la ejecución del mismo.

4. En cuanto a la problemática de la Comercialización de la producción agropecuaria.

Acuerdo: Impulsar y fortalecer los procesos agroindustriales utilizando una tecnología moderna sostenible con el objeto de facilitar la libre competencia en aquellas comunidades campesinas que así lo requieran.

5. En cuanto al Enfoque de Género.

Acuerdo: Crear y consolidar una Junta Directiva integrada por todas las organizaciones de base de mujeres. Consolidada participará dentro de la Junta Directiva del Consejo Campesino Justicia y Desarrollo.

Segunda carta circular

Un millón de nombres de mujeres

Cuando una mujer, llorando, da el nombre de su nieta que aún no ha nacido, pero que al nacer posiblemente morirá por una enfermedad, es que quiere que el nombre de su nieta no se olvide. Y eso es lo que el proyecto "Un millón de mujeres construyendo nuestro sueño" quiere hacer al recoger un millón de nombres de mujeres, dados por hombres y mujeres, acompañados de un dólar para la construcción de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

La noticia del proyecto del millón ya se ha difundido por muchas partes del mundo. Periódicos y revistas, congresos y liturgias, invitan a participar. Hemos recibido ya miles de nombres forjadoras de la historia: de mujeres de la cotidianidad: abuelas, tías, hijas, sobrinas, nietas, amigas... También hemos recibido nombres de mujeres desaparecidas: chilenas, argentinas, centromaericanas; sus nombres aparecerán en algún lugar de la nueva casa. Luchadoras contra la esclavitud en Haití, por la independencia en México, y mujeres coreanas del movimiento democrático Kwangjn que fueron masacradas en 1980. Nombres de pintoras, escultoras y místicas de todos los tiempos. De Bangladesh, Alemania, México, Indonesia, Canadá, Honduras, Filipinas, Gana, Estados Unidos, Brasil, Samoa, Costa Rica, Holanda, República Dominicana, Camerún... Faltan aún muchísimos nombres, más de 900 mil... Es verdaderamente un sueño, pero de esos sueños que dan energía y sentido para vivir en un mundo que niega el derecho a soñar.

En varios países ya se formaron comités de apoyo a la campaña. Algunos abrieron cuentas bancarias en su moneda local, para facilitar la recogida del dinero y enviarlo después a San José, junto con los nombres. También hemos recibido fotos de grupos de mujeres, dando rostro a los nombres que envían.

Por fe ya empezamos los planos para la construcción. Una pareja de arquitectos ha sabido captar el sueño de edificar un edificio que refleje la cultura plural de este continente, especialmente lo afro, lo indígena y lo mestizo.

La universidad será una casa construida por todos, mujeres y hombres. Pero la presencia de los nombres de mujer no sólo abrirá un gran espacio a las mujeres en la educación teológica, sino que será un desafío perenne a la institución, para que su modelo educativo y su lectura de todas las ciencias sean siempre inclusivas y en favor de la mujer.

La campaña sigue adelante, desafiando y sorprendiéndonos cada vez. Nos queda mucho camino para llegar a la meta, pero lo lograremos. Si quieres más información o enviar nombres de mujeres y la contribución, escribe al SBL, Apartado 901, 1000 San José, Costa Rica.

Para cantidades mayores de US$300, envía los nombres a Costa Rica y deposita la cantidad en la cuenta:

CHEMICAL BANK
Cuenta 091 015243
Asociación Seminario
Bíblico Latinoamericano

Dirección Chemical Bank:
Church Street Station - P.O. Box 3785
New York, NY 10008.3785, USA

¡Unete al desafío de soñar en tiempo de desesperanza!

Elsa Tamez

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18.00 • OTROS PAISES: $ 24.00 • COSTA RICA: ¢ 1,380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

DISTRIBUCIONES DEI
Apartado Postal 390-2070 SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124 Fax (506) 253-1541

RIBLA Nº 20

PABLO DE TARSO MILITANTE DE LA FE

NESTOR O. MIGUEZ
SEBASTIAO GAMELEIRAS
JOSE COMBLIN
ELSA TAMEZ
ROLANDO LOPEZ
PABLO RICHARD
EDUARDO DE LA SERNA
IRENE FOULKES

RIBLA Nº 21

TODA LA CREACION GIME...

SANDRO GALLAZZI
IVONE GEBARA
JOSE SEVERINO CROATTO
MARCELO DE BARROS S.
LEIF VAAGE
ANA MARIA RIZZANTE
ELISA ESTEVEZ
JOSE CARDENAS PALLARES
RAUL LUGO RODRIGUEZ
DIEGO IRARRAZAVAL

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso. Militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...

CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24
OTROS PAISES: US$ 36
COSTA RICA: ¢ 3.450

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3490

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only